3 1761 08381325 3

Presented to the
LIBRARY
of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by the
CANADIAN FOUNDATION
for
JEWISH CULTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf62gese

393 (64)

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. BRANN.

Zweiundsechzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SECHSUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1918.

DS
101
M6
Sg. 62

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Elbogen, I. Die Neuorientierung unserer Wissenschaft . 81—96

Lewkowitz, Albert. Hermann Cohen . . . . . 1—4
Feuchtwang, D. Güdemanns Anteil an der Wissenschaft des Judentums . . . . . 161—177

Levy, Ludwig. Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus . . 178—185

Cohn, B. Das mathematische Handbuch des Abraham Savasorda . . . . . 186—194
Guttmann, Jacob. Über einige englische Schlolastiker des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur. (Schluß) . . . . . 16—32
Brann, M. Ein neuer Grabsteinfund in Breslau . . . . 97—107
Poznański, Samuel. Der Name Sar Schalom . . . . . 195—198

Porges, N. Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas 37—48 108—124 199—218
Caro, Josef. Das Wort Rabbi im nichtjüdischen Schrifttum 33—36
Neuburger, Max. Die ersten an der Wiener medizinischen Fakultät promovierten Ärzte jüdischen Stammes . . . 219—222
Babinger, Franz. Elkan Henle 1761—1833. Ein Beitrag zur Geschichte der Judenverselbständigung in Bayern . 223—230

Brann, M. Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren . 231—265
Baron, S. Graetzens Geschichtsschreibung. Eine methodologische Untersuchung . . . . . 5—15
Steckelmacher, M. H. Graetz als Darsteller der Systeme der jüdischen Religionsphilosophen . . . . . 125—151
Nachträge und Berichtigungen zum Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen. Von M. Brann, S. Poznański und B. Bernstein . . . . . 266—269

Lieben, Salomon Hugo. Zwei Sammelbände aus dem Nachlasse Karolus Fischers. Nebst drei ungedruckten Briefen Zacharias Frankels . . . . . 49—56

Seite

Geiger, Ludwig. Zur Geschichte der Juden in den Balkanstaaten . . . . . 57—60
Brann, M. Die Abstammung und der Name Ferdinand Lassalles . . . . . 270—274

Fünfzehnter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 76—80
Berichtigungen 160

Kurze Mitteilungen.

Mitteilungen über neugriechische und italienische Texte im Synagogen-Ritual. Von J. Zoller und M. Brann . . 275—277
Der Anteil der niederländischen Juden an der jüdischen Hilfsarbeit während des Weltkrieges. Von Benzion J. Hirsch . . . . . 277—278
Bemerkungen zur Zeitschrift »der jüdische Wille«, Jahrg. I. Von M. Brann . . . . . 278—282
Nachtrag zu R. Juda Mehler II. Von L. Löwenstein . . 300
Bitte des Herrn G. R. Professor Dalman 300

Besprechungen.

Artom, J. Un' antica poesia italiana di autore ebreo. Von J. Zoller . . . . . 275—276
Bernstein, Eduard. Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege. Von M. Güdemann . . . . . 64—65
Dembitzer, Salomon. Aus engen Gassen. Von E. Brann 299—300
Einzelbemerkungen zur Lieferung 3—6 der Holzmannschen Mischna-Ausgabe. Von V. Aptowitzer . . . 70—75
Der jüdische Wille. Jahrg. I. Von M. Brann . . . . 278—282
Kaßner, S. Die Juden in der Bukowina. Von B. Münz 291—293
May, R. E. Konfessionelle Militärstatistik. Von Jul. Rotholz 290—293
Rathenau, Walther. Eine Streitschrift vom Glauben. Von M. Güdemann . . . . . 63—64
Süßmann, Arthur. Das Erfurter Judenbuch. Von Willy Cohn . . . . . 297—299
Trützschler von Falkenstein, Curt. Die Lösung der Judenfrage im Deutschen Reiche. Von M. Güdemann . . 61—63

Taglicht, J. Nachlässe der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert. Von M. Freudenthal . . . 67—69 294—297
Wachstein, Bernhard. Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien. Von M. Freudenthal . 65—67. 151—160. 296—299
Nachtrag dazu. Von M. Brann 299

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

	Seite		Seite
Aptowitzer, V. . . 70.	283	Güdemann, M.	61
Babinger, F.	223	Guttmann, J.	16
Baron, S.	5	Hirsch, B. J.	277
Bernstein, B.	268	Levy, L.	178
Brann, E.	282	Lewkowitz, A.	1
Brann, M. 97. 231. 266. 270. 276. 278.	299	Lieben, S. H.	49
Caro, Josef	33	Löwenstein, L.	300
Cohn, B.	186	Münz, B.	287
Cohn, Willy	293	Neuburger, M.	216
Dalman, G.	300	Porges, N. . . 37. 108.	199
Elbogen, J.	81	Poznański, S. . . 195.	266
Feuchtwang, D. . . .	161	Praetorius, F.	282
Freudenthal, M. 65. 67. 151.	296	Rotholz, J.	290
Geiger, L.	57	Steckelmacher, M. . .	125
		Zoller, J.	275

Hermann Cohen.

Von **Albert Lewkowitz.**

Es steht außer Zweifel, daß die Emanzipation, wie sie das westeuropäische Judentum aus geistiger, wirtschaftlicher und politischer Einengung und Bedrückung befreit hat, so andererseits den Fortbestand des West-Judentums empfindlich bedroht. Denn in dem Grade, als der Anschluß an das europäische Kulturleben innerlich und äußerlich sich vollzog, verlor der soziale Zusammenhang des Judentums seine Stärke und entwickelte sich seine Reduktion auf das geschichtliche und religiöse Bewußtsein der Glaubensgemeinschaft. Die breitere und intensivere Verflechtung mit dem Wirtschafts- und Geistesleben, den nationalen und politischen Schicksalen und Kämpfen der die Juden als Bürger aufnehmenden Staaten schwächte das jüdische Bewußtsein um so mehr, als Staat und Gesellschaft mehr oder weniger offen die Auflösung des Judentums als Bedingung oder Wirkung der Emanzipation erstrebten, Geschichte und Religion der Juden keine kulturelle Anerkennung oder Förderung fanden, so daß die Zugehörigkeit zum Judentum nur zu oft als Schranke, selten in ihrem Kulturwert anerkannt wurde. Es ist ein Ruhmeszeugnis für die Treue, insbesondere des deutschen Judentums, daß es aus eigener Kraft tat, was Staat und Gesellschaft geflissentlich vermieden, auf dem Grunde einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Judentums die geistige Auseinandersetzung zwischen Judentum und europäischer Kultur zu vollziehen und ein lebendiges Bewußtsein von dem Wahrheitsgehalt der jüdischen Religion und dem heroischen Charakter der jüdischen Geschichte in seinen Bekennern zu erzeugen.

Einer der bedeutendsten und reinsten Vertreter des deutschen Judentums, seiner wissenschaftlichen Energie und religiösen Treue war Hermann Cohen. In ihm verehrt das deutsche Judentum

den Mann, der mit leidenschaftlicher Hingabe an deutsche Kultur ein unerschütterliches, auf Erkenntnis ruhendes jüdisches Bewußtsein verband und für diese von ihm erlebte Einheit von Deutschtum und Judentum einen mutigen, schmerzensreichen Kampf kämpfte. Wie aber bei dieser auf Erkenntnis gerichteten Natur seine Erlebnisse durch die Arbeit der Wissenschaft ihre Klärung und Befestigung fanden, entwickelte er in philosophischer Besinnung den Gehalt des Deutschtums und Judentums zu philosophischen Erkenntnissen, durch welche er den Weltanschauungsdenkern unserer Zeit angehört.

Es war die Zeit einer schweren Krisis im Kulturleben des deutschen Volkes, als seit dem Zusammenbruch der philosophischen Spekulation in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Bunde mit dem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung des deutschen Volkes eine Zersetzung des Idealismus eintrat, die das höhere Kulturleben den materialistischen Interessen auszuliefern schien und die naturwissenschaftliche Denkweise den sittlichen und religiösen Idealismus zu entwurzeln, Positivismus und Historismus alle autonome Stellung zu Leben und Welt zu untergraben drohten. In dieser Bedrängnis erhoben wenige Führer in Einsicht der Gefahr, die der Philosophie und der Lebensanschauung des deutschen Volkes drohten, den Ruf: Es muß auf Kant zurückgegangen werden! Denn Kant war es, der in seiner Zeit bei der Auflösung der metaphysischen Philosophie sie auf wissenschaftlichem Grunde neu begründete und gerade das Problem der Zeit gelöst zu haben schien, sittlich-religiösen Idealismus mit der mathematischen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen. Zu Helmholtz, Otto Liebmann, F. A. Lange gesellte sich in diesem Ruf zu dieser Arbeit Hermann Cohen. Denn unmöglich war eine bloße Wiederaufnahme der Kantischen Philosophie, dazu war die Kulturlage doch zu verändert, ja strittig selbst der Sinn der Kantischen Philosophie.

Aus den mannigfachen Motiven und wissenschaftlichen Antrieben der Kantischen Philosophie ihren Leitgedanken in seiner wissenschaftlichen Bedeutung zu entwickeln und zu begründen,

war das Verdienst der Cohenschen Darstellung der Kantischen Philosophie, durch welche er der Begründer der Neukantischen Philosophie geworden ist. In vielfach notwendiger Präzisierung und Korrektur der Kantischen Philosophie hob er den erkenntnistheoretischen Grundzug dieses Systems des philosophischen Idealismus hervor und machte gegen Empirismus und Positivismus den rationalistischen Charakter der mathematischen Naturwissenschaft so evident, daß Mathematik und Naturwissenschaft wieder als Produkte des erkennenden Geistes begriffen wurden. Entwurzelte er die dogmatisch-naturalistische Denkweise so in ihrem eigensten Bereich, indem er die Wissenschaft nicht als bloßes Abbild der absoluten Wirklichkeit, sondern als produktive Tat des wissenschaftlichen Denkens erfaßte und hiedurch den Geist aus dem Bann des Naturalismus und Materialismus befreite, so führte er die Kantische Idee der Selbstbestimmung des Geistes vollends auf dem Boden der Ethik gegen Naturalismus und Historismus ins Feld. Auch hier aber war eine einfache Wiederholung der Kantischen Gedanken um so weniger möglich, als sowohl die zu bekämpfenden Gegner einer biologischen und evolutionistischen Ethik erst nach Kant wissenschaftliche Bedeutung gewonnen hatten, als positiv die Kantischen Ideen des ethischen Individualismus und Kosmopolitismus zu Staat und Nation, Gesellschaft und Wirtschaft in ein neues Verhältnis zu setzen waren. Die Energie und Vorurteilsfreiheit, mit der Cohen die Kantische Ethik zur Ethik des Sozialismus und des Kulturstaates in fruchtbarer Verbindung von Marx und Hegel fortentwickelte, bewahrte der Kantischen Ethik die Wahrheit und Tiefe einer rationalistischen, menschheitlichen Denkungsart bei Anerkennung der nationalen Aufgaben von Staat und Kultur. In diese wissenschaftliche Neubegründung der Ethik ließ Cohen seine Überzeugung und Erkenntnis des idealen Gehalts der sozialen Ethik des Prophetismus einströmen, so innerlich und wesentlich den Kulturgehalt der jüdischen Ethik zur Geltung bringend.

Wie aber Natur und Sittlichkeit trotz der Verschiedenheit ihrer Gesetze als der Gesetze des Seins und Sollens doch im

sittlichen Ideal notwendig aufeinander bezogen werden, vollendet sich die Cohensche Ethik in der Gottesidee des ethischen Monotheismus, durch welche allein der Sieg und die Verwirklichung des Sittlichen auf Erden in der Geschichte des Menschengeschlechts gewährleistet ist. Wie Cohen in der Strenge seines sittlichen Bewußtseins gegen jede Naturalisierung des Sittlichen protestierte, lehnte er alle pantheistische Verbindung von Gott und Natur ab und betonte er auch in der Religionsphilosophie den Wahrheitswert der jüdischen Gottesidee, des der Natur transzendenten heiligen Gottes. In einer seltenen Glut der religiösen Innigkeit erlebte und lehrte er die Größe und Kulturbedeutung des jüdischen Glaubens an den einzigen Gott.

So vereinigte Cohen in originaler Tiefe den wissenschaftlichen und ethischen Kulturgehalt des deutschen Idealismus, wie er in Kant, Schiller und Beethoven Bewußtsein und Gestalt gewonnen hatte, mit der Wucht und Glut seiner jüdisch-religiösen Liebe zu Gott. Sind auch durch Cohen die Rätselfragen einer philosophischen Lebensanschauung nicht endgültig gelöst worden, sind Naturalismus und Historismus, Biologie und Psychologie zu aprioristisch von ihm erledigt, die natürlichen und geschichtlichen Grundlagen des Kulturlebens zu wenig berücksichtigt worden, so gehört er doch zu den Denkern, die als Lehrer im Ideal ihrer Zeit vorangeschritten sind. Wie das Pathos des rationalistischen Idealismus in ihm Fleisch und Blut geworden war, folgt er dem Zuge der idealistischen Denker, die er durch seine philosophie-geschichtlichen Forschungen einem neuen Verständnis erschlossen hat, und deren Methodik er den Problemen der Gegenwart gegenüber zur Geltung zu bringen bemüht war: Platon, Descartes, Leibnitz und Kant. Idee und Wirklichkeit zur Identität zu erheben, war das Leitmotiv seiner Philosophie und seines Lebens. Und so gab er auch seinem Deutschtum und Judentum in seiner Persönlichkeit ihre menschheitliche Einheit.

Graetzens Geschichtsschreibung.

Eine methodologische Untersuchung.

Von **S. Baron.**

Will man die Bedeutung Graetzens als Historiker richtig beurteilen, so muß man auf seine Zeit und seine Umwelt zurückgreifen, um den richtigen Maßstab zu finden. Man darf nicht an ihn mit den Forderungen der Gegenwart herantreten, und man wird ihm, wie all seinen Zeitgenossen, vieles nachsehen müssen, was bei einem heutigen Historiker schon als Voraussetzung gelten muß.

Es genügt nur zu bedenken, in welchem Zustande sich die jüdische Historiographie vor hundert Jahren, also im Geburtsjahre Graetzens befand, um die beispiellosen Fortschritte, die seither gemacht wurden, wie den Löwenanteil Graetzens an ihnen so recht würdigen zu können. Von jüdischer Seite waren im Bereich der Geschichtsschreibung in den letzten Jahrhunderten kaum mehr als Tastversuche durch Jehuda Ibn Verga, Abraham Zacuto, David Gans und selbst durch Asarja de Rossi gemacht worden. Umfassender, doch ohne tieferes Eindringen, umfangreicher, doch zugleich einseitig tendenziös, war das fünfbändige Geschichtswerk des christlichen Theologen Basnage am Anfange des 18. Jahrhunderts, um von dem viel weniger bedeutenden Versuche von Hanna Adams ein Jahrhundert später ganz abzusehen.

Erst zu Lebzeiten Graetzens begann der große Aufschwung. 1820—29 erschien das große Werk M. J. Josts, dessen Verdienste trotz aller Mängel in der Erforschung und Darstellung unvergeßlich bleiben werden. Gleichzeitig wurde neben dieser Zusammenfassung das Gebiet der Spezialforschung betreten, und Männer vom Range eines Zunz und Geiger im Westen, eines Krochmal und Rapoport im Osten, wie eines Luzzatto im Süden, leisteten

die gewaltige forschende wie sammelnde, kritische wie zusammenfassende Arbeit auf allen Gebieten des jüdischen Wissens.

Erst nach all diesen so fruchtbaren Vorarbeiten konnte ein neuer großzügiger Versuch einer Synthese unternommen werden, und wenn wir auch bei Graetz hin und wieder einer Verkennung, ja Ableugnung der Verdienste seiner Vorgänger begegnen, wenn wir von ihm namentlich ein vielleicht allzu hartes Urteil über Jost vernehmen, dem er doch als dem eigentlichen Bahnbrecher und Wegweiser soviel zu verdanken hatte, so dürfen wir uns über den Kern der Sache nicht täuschen lassen. Über dem wenigen Unterschiedlichen wurde das viele Gemeinsame vergessen, und Graetz hätte ebensowenig ohne diese Vorgänger seine Höhe erreichen können, wie Jost vierzig Jahre später nach derartigen Vorarbeiten in dem von ihm dargestellten Anfangsstudium unserer Historie verblieben wäre.

Doch vierzig Jahre waren eben inzwischen verflossen, und Graetz bedeutete in der Tat Jost gegenüber einen gewaltigen Fortschritt. Dieser gründet sich nicht nur auf die größere Reichhaltigkeit des Stoffes nach den erwähnten Vorarbeiten, sondern in viel höherem Maße auf die Neuartigkeit der Methode sowohl der Quellenbehandlung, wie der großzügigen Darstellung. Aber auch diese Neuartigkeit läßt sich nur aus den Veränderungen erklären, die inzwischen in der europäischen, und namentlich deutschen Historiographie vor sich gegangen waren, Veränderungen, die sich zum großen Teile an den Namen Leopold von Rankes knüpfen. Ranke hatte auch auf Graetz einen ganz gewaltigen Einfluß ausgeübt, und wenn er auch, wörtlich genommen, nicht sein Lehrer war (er war Professor in Berlin, Graetz studierte bekanntlich in Breslau), so stieg schon zu jener Zeit, nach dem Erscheinen der beiden Hauptwerke über »Die römischen Päpste« (1834—37) und »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« (1839—47), der Einfluß des großen Berliners immer höher, und diesem konnte gerade der geistesverwandte Graetz am wenigsten entraten. Die Ähnlichkeit ist so groß, die Berührungspunkte sind so zahlreich, daß schon eine

durchgängige Parallele zwischen dem größten Historiker der deutschen Nation und dem eigentlichen Begründer der historischen Wissenschaft der Juden, das richtigste Licht auf die Methodik wie die ganze historiographische Stellung dieses letzteren wirft und uns die volle Bedeutung des jüdischen Historikers so recht zum Bewußtsein bringt[1]).

Vor allem war beiden Geschichtsschreibern ein Grundprinzip ihrer historischen Anschauung gemeinsam: die zuerst von Wilhelm von Humboldt eingeführte historische Ideenlehre, die Lehre von den in jedem Zeitalter herrschenden Tendenzen, die die Entwicklung der Staaten und Nationen bestimmen, und auch auf das Leben und Wirken Einzelner von unermeßlichem Einflusse sind. Weit davon entfernt, nach der Hegelschen, jener grundverschiedenen teleologischen Ideenlehre, überall in der Geschichte nur die fortschreitende Entwicklung des absoluten Geistes zu sehen, erkannten doch die beiden Historiker, daß hinter den Einzelheiten sich tiefe Zusammenhänge verbergen, daß die herrschenden Tendenzen einer jeden Zeit erst den richtigen Hintergrund für das ganze geschichtliche Geschehen darstellen, und deshalb gründlich zu erforschen seien. Und wenn Ranke schon in einer im Jahre 1839 gehaltenen akademischen Rede es sozusagen als sein Programm hinstellt: »Wie schon die Historie darnach trachtet, die Reihenfolge der Begebenheiten so scharf und genau wie möglich aufzurollen und jeder derselben ihre Farbe und Gestalt wiederzugeben, so bleibt sie doch bei dieser Arbeit nicht stehen, sondern sucht bis zu den tiefsten und geheimsten Regungen des Lebens, welches das Menschengeschlecht führt, hindurchzudringen«, finden wir dasselbe — man kann ruhig sagen — in noch verstärktem Maße bei dem großen Historiker der Juden. Und auch da trifft die geistreiche Äußerung Kaufmanns zu: »Denn ohne in voreingenommener Hegelei eine Bewegung der Begriffe in der Geschichte schauen zu wollen und den Ereignissen einen

[1]) Vgl. über Ranke u. a. den vorzüglichen Abschnitt in E. Fueters, Historiographie S. 473 ff.

Pragmatismus aufzuhalsen, der mit den Tatsachen ebensowenig gemein hat, wie der eingebildete Realismus eingebildeter Poeten mit allem wahren Wirklichen in dieser Welt, so wurde er (Graetz) doch nicht müde, die innere geistgeborene Entwicklung, die sich in der Erforschung der jüdischen Geschichte ihm aufgedrängt hatte, laut zu verkünden.« Dabei nahmen aber beide Historiker diese Ideen als bestehende Mächte an, ohne deren tieferem Ursprunge nachzugehen. Und wenn wir es bei dem Berliner Geschichtsprofessor, der trotz seines gläubigen Sinnes sonst das Gebiet der Theologie von dem der Geschichte strenge geschieden[1]) fürlieb nehmen, daß er die Ideen auf göttliche Fügungen zurückführte, und wie er selbst sich darüber ausdrückte: »es ist auch hier Theologie«, so wird dasselbe bei dem Breslauer Theologielehrer, gegen den man so oft den Vorwurf erhoben hat, er sei in seiner Geschichtsdarstellung mehr Theologe als Historiker gewesen, nur um so weniger Wunder nehmen.

Doch besteht schon da zwischen den beiden Männern ein grundlegender Unterschied: Ranke leugnete alle nationalen Geschichtstheorien, Graetz war ihr begeisterter Verfechter. Ranke suchte und fand die herrschenden Ideen nicht innerhalb der einzelnen Nation, des einzelnen Volkstums, sondern in ihrer internationalen Verkettung im großen germanisch-romanischen Kulturkreise, ein ihm eigentümlicher Standpunkt, der trotz seiner hohen Richtigkeit infolge mehr äußerer Umstände auch von den meisten seiner Schüler und Nachfolger aufgegeben oder vernachlässigt wurde. Graetz bildet den vollständigen Gegensatz. Er ist nicht nur Darsteller der Geschichte eines Volkes, er will sie auch lediglich aus sich selbst erklären. Die die jüdische Entwicklung bestimmenden herrschenden Tendenzen entstehen bei ihm und vergehen nur innerhalb des jüdischen Volkes als eines abgesonderten Ganzen. Als ob wirklich irgend eine Gemeinschaft so wie eine Einzelperson ganz von der übrigen Welt abgeschlossen, keinen

[1]) Vgl. darüber u. a. den ausgezeichneten Aufsatz A. v. Reumonts über Ranke im Histor. Jahrbuche der Görresgesellschaft (1886) VII, 630.

irgendwie gearteten Einfluß von derselben empfangen würde. Ein derartiges Herausreißen aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen kann man noch Graetz verzeihen, da ihm die gewaltige Fülle und Verschiedenartigkeit des behandelten Stoffes, die schier unermeßlichen Schwierigkeiten, die sich ohnedies der Verwirklichung seiner Lebensaufgabe entgegenstellten, zur möglichsten Einschränkung zwangen. Doch auch seine meisten, im Übrigen recht bedeutenden Nachfolger, haben den Standpunkt des Meisters nicht verlassen, und sie verblieben bei dieser einseitigen, gerade für die Schilderung der Entwicklungsgeschichte des jüdischen Volkes, das — wie Graetz selbst sagt — »fühlte, dachte, sprach, sang in allen Zungen der Völker« höchst unzulänglichen Auffassung. Da hat die Historiographie der Zukunft einzusetzen, und wird, wie in manch Anderem, das große Werk des Begründers unserer Geschichtswissenschaft zu ergänzen und zu vervollkommnen suchen.

Außer der historischen Ideenlehre finden wir einen, wo möglich in noch größerem Maße ausschlaggebenden Einfluß Rankes auf Graetz in dem zweiten Eckpfeiler der Rankeschen Geschichtsmethode: der historischen Psychologie. Rankes, und in seinen Fußstapfen auch Graetzens, Art war es, auch die weitgehendsten Veränderungen innerhalb der Gemeinschaft durch die bloße Schilderung der leitenden Personen anschaulich darzustellen. Selten hat je ein Historiker so tief in das Innere der geschichtlichen Persönlichkeiten einzudringen vermocht, wie Ranke und zum Teil auch Graetz; und vorwiegend durch die vorgeführten Einzelpersonen gelang es ihnen, eine ganze Geschichtsperiode zu beleben, sie vor den Augen des entzückten Lesers auferstehen zu lassen. Daß dies sehr oft zur Vernachlässigung der anderen, allgemeineren Elemente der Entwicklung führte, ist klar. Doch was der Gründlichkeit der Forschung dadurch abging, kam in einem vielfach erhöhten Maße dem Glanze der Darstellung dieser beiden fesselnden Schriftsteller zu Gute. Hierbei zeigt sich noch ein gemeinsamer Zug. Beide schilderten in einer meisterhaften Weise die ihnen verwandten Charaktere. Kaum

irgend eine Schilderung gelang Ranke derart, wie die klassische Skizzierung der seiner ganzen seelischen Art verwandten Charakterköpfe der römischen Päpste. Derben rohen Naturen hingegen steht er so ziemlich machtlos gegenüber, sie entrücken sich seinem sonst so eindringlichen Blicke. Ähnlich bei Graetz. Er war vor allem Rationalist, Verstandesmensch. Deshalb erscheinen uns die Charakterbilder der halachischen Größen so real und wahrheitsgetreu, so anschaulich und lebensvoll. Doch wie verlegen erscheint er uns, wenn er einer ganz fremdartigen, mystischen Natur begegnet. In das Innere einer derartigen höchst komplizierten Seele eines Kabbalisten oder Chassid kann er nicht eindringen. Er bleibt an der Oberfläche haften. Doch während Ranke entsprechend seiner durchgängigen Objektivität sich wenigstens Mühe gab, die fremdartige Erscheinung zu erfassen, ging der so recht subjektive, jeder mystischen Richtung geschworene Feind, Graetz, an ihr vorbei, ohne auch nur den Versuch zu machen, das Rätsel zu lösen. So verstehen wir, wieso sich vereinzelte ganz mißlungene Porträts neben der wunderbaren Bildergallerie des Meisters finden konnten.

Die philologisch-kritische Methode bei der Behandlung der Quellen, die Ranke mit Recht als ein Hauptvorzug seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit angerechnet wird, finden wir auch bei Graetz in einem seltenen Maße. Er war der erste, der in diesem Maßstabe zur Behandlung aller jüdisch-geschichtlichen Fragen all die verschiedenartigsten Quellen heranzog, sie auf das sorgfältigste untereinander verglich, und kritisch mit allen Mitteln der philologischen Gründlichkeit prüfte, um erst dann auf gesicherten Fundamenten seinen großen Bau aufzustellen. Man wird staunen, wie wenig er trotz der schweren und großzügigen Aufgabe, die er sich vorgesetzt hatte, den ihm vorangehenden Darstellungen zu trauen gewillt war, wie er immer auf die ursprünglichen, noch so zahlreichen und schwer zu sichtenden Quellen zurückging, um sie dann bis tief in das Einzelne zu durchforschen. Doch auch hier dürfen wir nicht an ihn mit den Forderungen der Gegenwart herantreten. Wie Ranke sich einseitig zu sehr

z. B. auf die Relationen der venezianischen Gesandten stützte, ein Standpunkt, den die spätere Geschichtsforschung schon längst überwunden hat, so kann auch Graetz nicht Anspruch auf Vollkommenheit erheben. Er hat zwar nicht so wie der deutsche Historiker sich nur auf eine Art von Quellen festgenagelt; das konnte er auch gar nicht tun. Auch nach der Heranziehung aller verfügbaren Quellen blieben noch so viele Lücken, die nur eine so schöpferische geschichtliche Intuition, wie die eines Graetz, auszufüllen vermochte. Doch war ihm etwas fremd geblieben, was man heutzutage als eine unerläßliche Vorbedingung jeder neueren historischen Forschung ansieht: die Archive. Für Graetz, nicht aber für die meisten seiner Nachfolger, kann man wieder den Entschuldigungsgrund anführen: die kaum übersehbare Fülle des ohnedies zur Verfügung stehenden gedruckten oder bibliothekshandschriftlichen Quellenmaterials.

Mit dieser Art der Quellenforschung steht auch die Einseitigkeit in dem Umfange der historischen Behandlung im innigsten Zusammenhange. Wie bei Ranke sich eine gewisse Reziprozität zwischen der beinahe ausschließlichen Behandlung der politischen Geschichte und der Art der Quellenbenutzung nachweisen läßt, indem er infolge der letzteren auf die erste beschränkt wurde, und umgekehrt durch die Steckung der ersten als Ziel erst zur Genügsamkeit mit der letzteren gelangen konnte, so kann man auch bei Graetz ein derartiges Verhältnis wahrnehmen. Für ihn ist die Geschichte der Juden zu einer Leidens- und Gelehrtengeschichte geworden, und dem entsprachen auch die von ihm benutzten Quellen. Von der Wirtschaftsgeschichte nahm er ebensowenig wie Ranke Notiz. Die Rechts- und politische Geschichte des jüdischen Volkes werden höchstens als Hintergrund für jene ersteren in Betracht gezogen. Die spätere jüdische Historiographie sollte über diesen Standpunkt, ebenso wie die europäische über den Rankes, schon längst hinausgeschritten sein. Doch läßt sich dies in einem bisher kaum genügenden Maße wahrnehmen.

Und nun wollen wir zum letzten Punkt der Parallele — last

not least — schreiten, einem Punkt, der in der Geschichtsschreibung der beiden großen Männer an Bedeutung in die erste Reihe zu rücken ist: der Stil und die Art der Darstellung Ranke erscheint uns auch als Schriftsteller eine Verbindung der trockenen, sachlichen Art der Aufklärungshistorie mit der feurigen, farbenreichen Darstellung der Romantik. Bei Graetz überwiegt diese letztere. Seine Erzählung ist malerischer, sein Stil reicher uud mannigfaltiger. Er ist in jedem Zoll Schriftsteller, ja, oft mehr Schriftsteller, als sachlicher Forscher. Und wenn schon Ranke in der Kritik Darilas schreibt: »Wenn ein poetisches Werk geistigen Inhalt und reine Form verbindet, so ist jedermann befriedigt. Wenn eine gelehrte Arbeit ihren Stoff durchdringt und neue erläutert, verlangt man nichts weiter. Die Aufgabe des Historikers dagegen ist zugleich literarisch und gelehrt, die Historie ist zugleich Kunst und Wissenschaft. Sie hat alle Forderungen der Kritik und Gelehrsamkeit so gut zu erfüllen, wie etwa eine philologische Arbeit, aber zugleich soll sie dem gebildeten Geiste denselben Genuß gewähren, wie die »gediegenste literarische Hervorbringung«, schwebte dieses doppelte Ziel Graetz klar vor den Augen. Ja, der Genuß für den allgemeinen, gebildeten Leser war ihm manchmal noch wichtiger als eine gründliche Durchforschung der Daten. Aus diesem Bestreben heraus ist auch seine Teilung der Darstellung in die eigentliche Erzählung und in die angehängten Noten herausgewachsen, welch letztere Kaufmann dem in den Kellereien einer Zettelbank befindlichen Metallschatz und Barvorrat vergleicht, die immer bereitstehen, um die Wechsel und Scheine gegen bare Münze einzutauschen. Doch wenn wir gerade heutzutage gut wissen, daß auch dies keine absolute, für alle Umstände zweifellose Geltung hat, so finden wir nur zu oft bei Graetz Scheine, die er nicht einlösen könnte, Behauptungen und Theorien, die er kaum richtig zu beweisen vermöchte. Das hängt noch mit einem anderen Element seiner Darstellungsweise zusammen: mit der Präponderanz der Subjektivität[1]). Denn während Ranke

[1]) Was darüber Bloch und Rippner in der Einleitung zur zweiten Aufl. des ersten Bandes des Graetzschen Geschichtswerks sagen, ist

sich die objektive Forschung zur Aufgabe macht, oder, wie er sich schon am Anfange seiner historischen Entwicklung ausdrückt: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen, findet Graetz bei seinem großen Vorgänger Jost kaum etwas Anstößigeres, als dessen Objektivität und Kälte. Der leidenschaftslose Ranke wendet sich gegen die feurige Leidenschaftlichkeit seines Vorgängers, Niebuhr, der leidenschaftliche Graetz legt Jost nichts schwerer als die Leidenschaftslosigkeit zur Last. Bei ihm ist die Durchdringung der Geschichte seines Volkes zum Erlebnis geworden. Wenn schon von Ranke der größte seiner Schüler, Heinrich von Sybel[1]) aussagt: »wir haben es vor Augen, wie diese Geschichte (Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation), in der Seele des Verfassers nicht bloß erdacht, sondern durchlebt worden ist«, so ist diese Äußerung in noch viel höherem Maße auf Graetz zu übertragen. Durch jede Zeile seiner Geschichte schlägt das pochende Herz, das bei den Leiden seines Volkes jammert, wie es bei der Schilderung der wenigen freudigen Tage frohlockt. Diese Subjektivität, von der sich auch die nachfolgende jüdische Geschichtsforschung nicht in dem erforderlichen Maße zu befreien wußte, bildet eine schwache Seite Graetzens, des Historikers, aber eine der stärksten bei Graetz, dem Schriftsteller. Im Zeitalter des Kampfes, als es galt, erst eine neue Wissenschaft zu begründen, für sie die Seelen der zum Teil schon entfremdeten Zeitgenossen zu gewinnen, war diese Subjektivität weitaus mehr nützlich als schädlich. Und wenn sich der Graetz in dieser Beziehung ziemlich verwandte Macaulay bei der Abfassung seiner meisterhaften »Englischen Geschichte« vorgesetzt hatte: »Für einige Tage den neuesten Moderoman auf dem Tische der jungen Damen zu verdrängen«, ist es Graetz wirklich gelungen, auf dem Tische einer zahlreichen, dem Judentume sich immer mehr entfremdenden deutsch-jüdischen Jugend die fremde Lektüre auf Wochen und Monate zu verdrängen, und in der ganzen

nichts weiter, als die alte Gewohnheit der Biographen, die Fehler der geschilderten Personen zu übersehen.

[1]) Vorträge und Abhandlungen III, 300.

jüdischen Welt das Interesse für die eigene Vergangenheit wachzurufen oder zu verstärken. Das war eine nationale Tat, die der jüdischen Historie selbst bei geringen Schädigungen im Einzelnen von unermeßlichem Vorteil im Großen gewesen ist.

So ist im Gebiete der Geschichtsschreibung Graetz wirklich groß gewesen. Nur hier, und ungleich weniger im Bereich der Bibelforschung, hat er sich Verdienste von dauerndem Werte erworben. Mochten dann auch die vielen Zunftgelehrten über den Mängeln im Einzelnen die Gesamtleistungen im Großen übersehen, das Volk wußte ihm schon Zeit seines Lebens Dank zu zollen (die Kundgebungen anläßlich des 70. Geburtstages, die Londoner Einladung kurz nach dem gehässigen Ausschlusse aus der historischen Kommission des Gemeindebundes usw.), und dem Volke folgten schließlich doch auch die Gelehrten. Kaum hat je ein Werk der Wissenschaft des Judentums einen derart durchschlagenden Erfolg gehabt, wie die Graetzsche Geschichte. Im Original teilweise vier bis fünf Mal verlegt, in nicht weniger als sechs fremde Sprachen (hebräisch, englisch, französisch, russisch, ungarisch und jüdisch-deutsch) übersetzt, ist dieses umfangreiche Werk zu einem wirklichen Volksbuche, zur geistigen Nahrung von Generationen geworden, ohne zugleich seine hervorragende wissenschaftliche Stellung zu verlieren. Wenn man auch seinen Leistungen keine Vollkommenheit zusprechen kann, wenn wir auch nicht für die zahlreichen Mängel des Meisters das Auge verschließen und uns klar bewußt sind der Größe der unser noch harrenden Arbeit auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte, so lassen sich doch die folgenden geistreichen Worte, die über Ranke gesprochen wurden[1]), wieder einmal beinahe haargenau auf Graetz übertragen: »Freilich ist die Aufgabe für uns eine andere geworden, als für den Begründer unserer Wissenschaft. Er konnte in stürmischer Bewegung die großen Linien ziehen, die Fundamente legen des Bildersaales der Zeiten. Er hat dann auch die Mauern, Pfeiler, Hallen errichtet und eine Fülle des Schmuckes hinzugetan; an allen Wänden

[1]) Max Lenz, Kleine historische Schriften S. 12.

prangen seine Gestalten. Wir können nun weiter daran bauen und schmücken. Zahllos aber sind die Geschlechter, welche über den Erdball dahingingen, unermeßlich ist die Summe ihres Wollens, ihrer Arbeit, ihres Glückes und ihrer Schmerzen. Soviel davon auch klanglos untergegangen ist, unendlich bleibt immer noch die Fülle des Erkennbaren . . . « Denn wahrlich wie Kaufmann voll Schmerzes an der Bahre des Dahingeschiedenen rief, daß, wenn noch die zwölf Stämme Israels zugegen wären, jeder von ihnen mit einem Bande der Graetzschen Geschichte in Händen der Leiche folgen sollte, so ist es heute, da wir soeben die Jahrhundertfeier seines Geburtstages begangen haben, unsere Aufgabe, an jedem Steine seines grandiosen Baues von neuem zu arbeiten, die Lücken auszufüllen, die Mängel auszumerzen, und das Lebenswerk des großen Mannes der Vervollkommnung näher zu bringen. Doch mag auch unsere Geschichtsforschung noch so große Fortschritte machen, mögen neue hervorragende Entdeckungen, noch so gewaltige Veränderungen in unserer Historie hervorrufen, in der Geschichte der jüdischen Historiographie wird der Name Graetzens immer mit goldenen Lettern eingraviert bleiben.

Uber einige englische Schlolastiker des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur.

von **Jacob Guttmann.**

(Schluß).

Vermutlich demselben Oxforder Kreise entstammt eine Abhandlung, die den Titel führt: Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazalis, Alkindis et Rabbi Moysis. Renan, der den auf Averroës bezüglichen Teil dieser Abhandlung in seinem Buche über Averroës abgedruckt hat[1]), bezeichnet als ihren Verfasser den hervorragenden, dem Orden der Augustiner-Eremiten angehörenden Theologen Gilles oder Aegidius von Rom, unter dessen Namen sie in Vienne im Jahre 1472 zum ersten Mal gedruckt worden ist[2]). Diese Annahme wird von Mandonnet als irrtümlich zurückgewiesen[3]). Nach Mandonnets Vermutung ist die Abhandlung um das Jahr 1260 von einem Dominikaner verfaßt worden. Gegen die Autorschaft des Gilles von Rom spricht auch ein Argument, das sich aus dem Teil der Abhandlung ergibt, der sich mit Maimonides beschäftigt. Hier werden nämlich mehrere Lehren des Maimonides als Irrtümer verworfen, in denen sich, wie wir sehen werden, Thomas von Aquino dem jüdischen Denker angeschlossen hat. Gilles von Rom war aber nicht nur ein Schüler des Thomas von Aquino, der mit Aristoteles zu seinen Hauptautoritäten gehört[4]), sondern er ist gegenüber den besonders von dem Pariser Bischof Stephan Tempier gegen die thomistische Lehre gerichteten

---

[1]) Renan, Averroës et l'Averroisme (II. Edition) S. 467.

[2]) das. S. 252 n. 2.

[3]) Mandonnet, Siger de Brabant II[2] S. XXIII.

[4]) R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart 1903, S. 123.

Angriffen mit aller Entschiedenheit für seinen Lehrer eingetreten. Und wenn er auch später, um die ihm vorenthaltene Promotion zum Magister der Theologie zu erlangen, die bisher von ihm vertretenen Lehren widerrufen hat[1]), so ist doch kaum anzunehmen, daß er selbst nach diesem Widerrufe soweit gegangen sein sollte, Lehren, denen Thomas seine Zustimmung erteilt hatte, und die auf dessen theologisches System einen tiefgehenden Einfluß ausübten, geradezu als Irrtümer oder Häresieen zu brandmarken. Mandonnet ist dieses Argument entgangen, weil er mit den Lehren des Maimonides sowenig vertraut ist, wie man es von einem Gelehrten, der sich mit der Philosophie des Mittelalters beschäftigt, kaum für möglich halten sollte. In unserer Abhandlung, deren zwölftes Kapitel »De collectione errorum Rabbi Moysis« überschrieben, dem Maimonides gewidmet ist, werden nämlich für die unserem Denker zugeschriebenen Lehren durchweg Stellen aus dem Liber De Expositione Legum zitiert. Daraufhin behauptet Mandonnet, daß diese Zitate nicht aus dem »Führer der Verirrten« des Maimonides, sondern aus einem anderen Buche dieses Autors, aus dem »Buch der Gesetze« (ספר המצוות) geschöpft seien[2]). Das steht ihm so unzweifelhaft fest, daß er, darauf allein gestützt, sich dafür entscheidet, daß unsere Abhandlung nicht, wofür sonst so manches spricht, in England von einem Angehörigen der dortigen Theologenschulen, sondern in Spanien verfaßt sei, weil der Verfasser nur dort in den Kreisen der des Arabischen und des Hebräischen kundigen Gelehrten die Bekanntschaft mit diesem Buche gemacht haben könne, das, wie er unter Berufung auf mein Buch über die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur bemerkt, von den anderen großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, wie von Albertus Magnus und Thomas von Aquino, niemals zitiert werde[3]). Aber Herr Man-

---

[1]) Baumgartner a. a. O. S. 521.
[2]) Mandonnet a. a. O. S. XIX.
[3]) das. S. XIX und XXVIII.

donnet hätte das «Buch der Gesetze«, dessen arabischen Text, wie er selber angibt, Moïse Bloch im Jahre 1888 veröffentlicht hat und das in der hebräischen Übersetzung des Mose Ibn Tibbon in zahlreichen Ausgaben und sogar auch in einer englischen Übersetzung (Edinburg 1849) vorliegt, nur einmal aufzuschlagen oder sich in einem der Handbücher der jüdischen Literatur zu unterrichten brauchen, um sich davon zu überzeugen, daß das »Buch der Gesetze« dem Autor unserer Abhandlung unmöglich als Quelle gedient haben könne. Denn dieses Buch hat bekanntlich mit Philosophie nichts zu tun, sondern besteht aus einer Aufzählung der 613 Ge- und Verbote, die nach talmudischer Überlieferung in der Schrift verordnet werden oder sich aus der Schrift ableiten lassen. Und warum hat Herr Mandonnet nicht den Versuch gemacht, das »berühmte Werk« des Maimonides, den Moré Nebouchîm, nachzuschlagen, das ihm, dem französisch schreibenden Professor an der Freiburger (Schweiz) Universität, ja in der französischen Übersetzung Salomon Munk's zugänglich war, um zu sehen, ob die zitierten Stellen nicht doch aus diesem Werke geschöpft seien. Er hätte sie dort sämtlich wiedergefunden und sich dabei vielleicht auch erinnert, daß mehrere dieser Stellen auch von Albertus Magnus und Thomas von Aquino angeführt werden, die ja das »Buch der Gesetze« nicht gekannt haben[1]). Da nun der auf eine Benutzung des »Buches der Gesetze« gestützte Einwand sich als hinfällig erwiesen hat, so liegt kein Grund vor, die Vermutung abzulehnen, daß unsere Abhandlung aus dem Kreise der englischen Theologen hervorgegangen sei. Was den dem Buche des Maimonides beigelegten Titel: De Expositione Legum betrifft, so hat schon Isaac Husik, der unserer Abhandlung eine eingehende Studie gewidmet hat[2]), auf Grund

---

[1]) Auch meine Schrift über Thomas von A. und mein Buch über die Scholastik, die er beide zitiert (S. XIX n. 9 u. 10), hätten ihn über den wahren Sachverhalt aufklären können.

[2]) An anonymus mediaeval christial critic of Maimonides in der Jewish Quarterly Review, New Series II (S. 159—190).

meiner Forschungen[1]) darauf hingewiesen, daß das maimonidische Werk auch von anderen Scholastikern mit nicht minder seltsamen Titeln bezeichnet wird. Wahrscheinlich ist, wie auch Husik bemerkt, der Titel De Expositione Legum vom dritten Teil des More hergenommen, der sich vorwiegend mit einer rationellen Auslegung der pentateuchischen Gesetze beschäftigt, und von diesem irrtümlich auf das ganze Buch übertragen worden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dem Verfasser unserer Abhandlung der More in der lateinischen Übersetzung vorlag, die schon in den ersten Jahrzehnten des XIII. Jahrhunderts im christlichen Abendland verbreitet war und von den Scholastikern durchweg benutzt wurde[2]). An einer Stelle aber wird eine zweite Übersetzung erwähnt[3]). Was ist damit gemeint? Eine zweite lateinische Übersetzung hat es im dreizehnten Jahrhundert wohl kaum gegeben; von einer solchen findet sich nirgends eine Spur. Sollten dem Verfasser die beiden hebräischen Übersetzungen bekannt gewesen sein, die des Jehuda al-Charisi, die, wie Perles nachgewiesen hat, der alten lateinischen Übersetzung zugrunde liegt[4]), und die des Samuel Ibn Tibbon? Auch das halte ich bei einem Scholastiker des XIII. Jahrhunderts für durchaus unwahrscheinlich[5]). Ich bin deshalb auf die Vermutung ge-

[1]) Die Scholastik etc. S. 162, A. 1.

[2]) Guttmann, Thomas S. 32, A. 1, Scholastik S. 22. Die Herausgabe dieser in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatbibliothek von Josef Perles entdeckten Übersetzung (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 24. Jahrgang (1875) S. 9 fgg.) ist ein Desideratum, dessen Befriedigung dringend zu wünschen ist.

[3]) Mandonnet S. 23, N. 7 Schluß: ut manifestius patet ex alia translatione.

[4]) Monatsschrift 24, S. 72.

[5]) Raymund Martin, ein Zeitgenossse des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino, zitiert allerdings in seinem Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos den More bald nach der Tibbon'schen und bald nach der Charisischen Übersetzung (Perles a. a. O. S. 16, A. 2). Aber Raymund Martin war eine Ausnahmeerscheinung. Kein zweiter christlicher Theologe des Mittelalters besaß eine Kenntnis der jüdischen Literatur, die sich auch nur annähernd mit der seinigen vergleichen ließe.

kommen, die ich jedoch nur mit allem Vorbehalt ausspreche, ob diese Worte nicht ein Glossem seien, das aus einer Randbemerkung in den Text geflossen ist und von dem Abschreiber herrührt, der die falschen Stellenangaben der Morezitate in seiner Vorlage mehrfach berichtigt und sich hierbei als guter Kenner des maimonidischen Werkes erwiesen hat.

Daß neben Maimonides nicht auch Avencebrol in unserer Abhandlung berücksichtigt wird, glaubt Mandonnet daraus erklären zu können, daß die neuplatonischen Anschauungen des Avencebrol außer in der albert-thomistischen Schule keine ernstliche Beachtung gefunden hätten[1]). Wie wenig das auf die Franziskanerschule zutrifft, haben wir bereits an einer früheren Stelle bemerkt[2]).

Wir gehen nun an einen Quellennachweis für die in unserer Abhandlung angeführten Morezitate, den allerdings im wesentlichen schon Husik gegeben hat, den wir aber auch hier schon der Vollständigkeit wegen nicht übergehen können.

1. Rabbi Moyses, tenens secundum superficiem dicta in Veteri Testamento, discordavit a Philosopho in ponendo aeternitatem motus. Posuit enim mundum incepisse, ut patet per ea, quae ait in II° libro de Expositione Legum, cap. XV° et XVI°[3]). Unde Aristotelem credentem demonstrare aeternitatem mundi et volentem judicare de factione rerum post sui productionem, sicut de factione earum in hora creationis, assimilat cuidam parvo volenti judicare de conditionibus hominis extra uterum, sicut de conditionibus ejus in utero, ut patet in eodem libro cap. XVII°. Non ergo in hoc erravit, sed in aliis multis deviavit a veritate firma et a fide catholica[4]). More II, 15 (Guide II, S. 121): »Mein Zweck in diesem Kapitel ist nachzuweisen, daß Aristoteles gar

[1]) Mandonnet a. a. O. S. XVI.

[2]) Oben Jahrg. 61, S. 261.

[3]) Soweit ich mich erinnere, findet sich eine Angabe der Kapitel bei den Morezitaten, wie es hier durchweg geschieht, bei keinem anderen Scholastiker.

[4]) Mandonnet a. a. O. S. 21.

nicht glaubt, einen Beweis für die Ewigkeit der Welt zu haben«. More II, 16 (Guide II, S. 129): »Was ich zu tun beabsichtige, das ist zu zeigen, daß die Erschaffenheit der Welt, entsprechend der Lehre der Thora, die ich bereits dargelegt habe, durchaus nicht unmöglich ist, und daß alle philosophischen Beweisführungen, aus denen hervorzugehen scheint, daß es nicht so ist, wie ich es behauptet habe, daß alle diese Einwendungen etwas an sich haben, wodurch man sie widerlegen und verhindern kann, sie als Beweise gegen uns anzuwenden«. More II, 17 (Guide II, S. 130): »Man kann in keiner Weise von der Natur, die eine Sache hat, nachdem sie entstanden, vollendet und zu ihrem letzten vollkommensten Zustand gelangt ist, auf den Zustand schließen, in dem diese Sache sich befand in dem Augenblick, da sie sich bewegte, um zur Entstehung zu gelangen. Ebensowenig kann man von dem Zustand, in dem sie war in dem Augenblick des Sichbewegens auf den Zustand schließen, in dem sie sich befand, bevor sie sich zu bewegen anfing. Solange du dich darüber im Irrtum befindest und darauf bestehst, von der Natur einer zur Wirklichkeit gelangten Sache auf die zu schließen, die sie hatte, als sie erst in der Möglichkeit war, wirst du in schwere Zweifel geraten; Dinge von notwendiger Existenz werden dir sinnlos und sinnlose Dinge von notwendiger Existenz erscheinen«. Darauf folgt das berühmte Gleichnis von dem mutterlosen, auf einer einsamen Insel erwachsenen Knaben, der, über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoß belehrt, dieser Behauptung widerspricht, weil nach seiner Erfahrung, die sich auf die an dem bereits vollkommen entwickelten Menschen gemachten Wahrnehmungen gründet, der Mensch ohne Atmung, ohne Zuführung der Nahrung durch den Mund, ohne Ausscheidung der Exkremente u. s. w. nicht bestehen könne. »Aristoteles, so schließt Maimonides dann, unternimmt es, uns zu widersprechen, indem er gegen uns argumentiert von der Natur des bereits zu seinem endgültigen Zustand gelangten, vollkommenen und in Wirklichkeit existierenden Seins, während wir ihm zugestehen, daß es, nachdem es zu seinem endgültigen Zustand

gelangt und vollkommen geworden ist, in Nichts dem gleicht, was es im Augenblick des Entstehens und Hervorgehens aus dem absoluten Nichtsein war«. Den Ausführungen des Maimonides schließen sich auch Albertus Magnus[1]) und Thomas von Aquino[2]) an. Unerfindlich ist, warum der Autor unserer Abhandlung diese Lehre des Maimonides, die er gleichfalls als richtig anerkennt, an die Spitze des den Irrtümern des M. gewidmeten Teiles seiner Abhandlung stellt.

2. Posuit enim, in Deo non esse aliquam multitudinem, nec re, nec ratione, ut patet I° libro De Expositione Legum, capitulo XI°, propter quod sequitur, in Deo non esse Trinitatem, cum tres personae sint tres res. Unde ipse in eodem libro, capitulo LXXI°, quasi derisive loquitur de sapientibus christianis insudantibus inquirendo de ratione Trinitatis, ac si frivolum esset Trinitatem credere. In der Randnote der Pariser Handschrift werden beide Stellenangaben berichtigt. Das erste Zitat ist nicht aus More I, 11, sondere aus More I, 51 geschöpft. Die Stelle lautet (Guide I, S. 184): »Fügen wir noch hinzu, daß, wenn es zahlreiche Attribute gäbe, daraus folgen würde, daß es viele ewige Dinge gebe; eine Einheit aber gibt es nur dann, wenn man eine einzige und einfache Wesenheit annimmt, in der es weder eine Zusammensetzung noch eine Vielheit von Ideen gibt, sondern im Gegenteil nur eine einzige Idee, die sich als eine erweist, von welcher Seite man sie auch ansieht und von welchem Gesichtspunkt man sie betrachtet, die auf keine Weise und durch keine Ursache in zwei Ideen geteilt werden kann und in der keinerlei Vielfachheit ist weder außerhalb noch innerhalb des Geistes«. Die zweite Stelle, nicht aus More I, 71, sondern aus More I, 50 (Guide I, S. 180) geschöpft, lautet: »Derjenige, der glaubte, daß er (Gott) einer sei, aber zahlreiche Attribute besitze, würde wohl mit seinem Worte ausdrücken, daß er einer sei, aber in seinem Denken würde er glauben, daß er vielfach

[1]) Guttmann, Scholastik S. 103.
[2]) Guttmann, Thomas S. 65.

sei. Das würde dem ähnlich sein, was die Christen sagen: »er ist einer, jedoch ist er drei und die drei sind eins« u. s. w.

3. Ulterius erravit circa divina attributa, credens, sapientiam et bonitatem omnino esse aequivoce in nobis et in Deo, ut patet I° libro De Expositione Legum capitulo LXXVII (Marginalnote LVI). Unde et alibi inducit pro se hoc dictum prophetae dicentis: Cui me fecistis similem? Hoc autem stare non potest, cum perfectiones nostrae derivatae sint a perfectionibus divinis, cum semper agens assimilat sibi passum, inter ea pura aequivocatio esse non potest. More I, 56 (Guide I, S. 229): »Es ist also klar für denjenigen, der den Sinn der Ähnlichkeit versteht, daß, wenn, man zu gleicher Zeit auf Gott und auf alles, was außer ihm ist das Wort existierend anwendet, das nur durch eine einfache Homonymie geschieht, und ebenso wenn das Wissen, die Macht, der Wille und das Leben zu gleicher Zeit Gott zugeschrieben werden und allem, was mit Wissen, Macht, Wille und Leben begabt ist, dies nur durch eine einfache Homonymie geschieht, so daß zwischen beiden gar keine Ähnlichkeit dem Sinne nach vorhanden ist«. Die angeführte Interpretation von Jes. 40, 25 findet sich More I, 55 (Guide I, S. 225). Der Ansicht des Maimonides, die unser Autor hier bestreitet, haben Albert Magnus[1]) und Thomas von Aquino[2]) sich angeschlossen.

4. Ulterius erravit circa perfectiones tales, non credens, eas vere in Deo existere, propter quod I° libro De Expositione Legum capitulo LVII° ait quod Deus est non in essentia, et vivit non vita, et est potens non in potentia, sed omnia talia dicta sunt de Deo per remotionem, ut innuit eodem libro et capitulo, vel dicta sunt de Deo per causalitatem, ut dicatur Deus vivus, non quod vita sit in eo, sed quia viva causat, ut patet I° libro De Expositione Legum, capitulo LXI. More I, 57 (Guide I, S. 232): »So

[1]) De caus. et proc. I tr. 3 cap. 6 (Opera, ed. Jammy, V, S. 551). Vgl. Guttmann, Scholastik S. 89, A. 4.

[2]) Comment. in Sent. I dist. 36 qu. 1 artic. 1. Vgl. Guttmann, Thomas S. 51, A. 2. An anderen Stellen erhebt Thomas allerdings Einwendungen gegen diese Ansicht. Vgl. Guttmann a. a. O. S. 45, A. 2.

existiert er (Gott) also, aber nicht durch die Existenz, und ebenso lebt er, aber nicht durch das Leben, er ist mächtig, aber nicht durch die Macht, und er weiß, aber nicht durch das Wissen; alles kommt vielmehr auf eine einzige Idee hinaus, in der es keine Vielfachheit gibt, wie noch gezeigt werden soll«. Die zweite Stelle lautet More I, 61, Anfang (Guide I, S. 267): »Alle Namen Gottes, die man in der heiligen Schrift findet, sind von Wirkungen abgeleitet«. Auch dieser Ansicht des M. hat sich Thomas v. A. angeschlossen[1]).

5. Ulterius erravit circa propria personarum, credens, Verbum et Spiritum Dei in divinis dici essentialiter tantum. Unde I° libro De Expositione Legum, exponens illud psalmi: Verbo Domini coeli formati sunt et spiritu oris ejus omnis eorum virtus, dicit, Verbum et Spiritum in divinis sumi solum pro divina voluntate et ejus essentia, qua coeli sunt facti, cum tamen ea particulariter sumantur. More I, 65 (Guide I, S. 292): »So hat überall, wo man im Schöpfungsbericht findet ויאמר »und er (Gott) sprach«, dies die Bedeutung, daß er wollte oder daß es ihm gefiel; was schon andere vor uns erkannt haben und was sehr bekannt ist. Ein Beweis dafür, ich meine, daß hier überall das Wort amar (sprechen) den Willen bezeichnet und nicht das Wort, ist: daß das Wort sich nur an ein Wesen richten kann, das den Befehl empfangen kann. So sind diese Worte: »Die Himmel sind gemacht durch das Wort des Ewigen« (Ps. 33, 6) entsprechend den weiteren: »und ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes«. Sowie sein Mund und der Hauch seines Mundes eine Metapher sind, so sind es auch sein Wort und sein Sprechen, und es ist damit gemeint, daß sie (die Himmel) hervorgebracht wurden durch seine Absicht und seinen Willen«. Vgl. More I, 23 (Guide I, S. 83), More I, 66 (Guide I, S. 294).

6. Ulterius erravit circa supercoelestia corpora, ponens, ea animata esse, et dicens, ipsa esse animalia rationalia, adducens pro se illud psalmi: Coeli enarrant etc. et illud Iob: cum me lauda-

[1]) Vgl. Guttmann, Thomas S. 45, A. 1.

bant astra matutina. Quae omnia patent II° libro De Expositione Legum cap. V°. Vgl. More II, 5 (Guide II, S. 62): »Daß die Himmelssphären lebend und vernünftig sind, ich meine, daß sie denkende Wesen sind, das wird auch von der Schrift als eine wahre und sichere Sache gelehrt, daß sie nämlich keine toten Körper sind, wie das Feuer und die Erde, wie die Unwissenden glauben, sondern daß sie, wie die Philosophen sagen, belebte Wesen sind, die ihrem Herrn dienen, ihn loben und verherrlichen in mächtigster Weise. So heißt es: »Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes« usw. Diese Ansicht des M. wird auch von Thomas v. A. bekämpft[1]).

7. Ulterius erravit circa motum supercoelestium corporum et circa eorum innovationem. Nam licet crediderit motum incepisse, credidit tamen ipsum nunquam desinere. Unde credidit, mundum nequaquam universaliter innovari, et quod dictum est per prophetam: Erunt coeli novi et terra nova, dicit hujusmodi coelos novos iam esse. Exponens autem illud Ioëlis: Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniet dies Domini, magna et terribilis, non de die judicii, sed de morte Gog et Magog et de morte Sennacherib, quae omnia patent ex II° libro De Expositione Legum, capitulo XIX°, ubi plane vult tempus et motum nunquam deficere, ut manifestius patet ex alia translatione. Wir führen hier aus dem langen, diesem Gegenstand gewidmeten Kapitel More II, 29 (nicht cap. 19, wie im Text, und nicht cap. 39, wie in der Marginalnote angegeben wird) die wichtigsten, in Betracht kommenden Stellen an. (Guide II, S. 211): »Nach dieser Einleitung muß man wissen, daß es oft in der Rede Jesaias — aber selten in der der anderen Propheten — vorkommt, daß er sich, wenn er von dem Sturz einer Dynastie oder von dem Untergang eines großen Volkes reden will, solcher Ausdrücke bedient, wie: die Sterne sind gefallen, der Himmel ist gestürzt worden, die Sonne hat sich verfinstert, die Erde ist ver-

[1]) Quaest. disput. De anima art. 8. Vgl. Guttmann a. a. O. S. 71, A. 2.

wüstet und erschüttert worden und viele andere ähnliche Metaphern . . . . Ebenso, wenn er das Gedeihen einer Dynastie und eine Erneuerung ihres Glücks beschreibt, bedient er sich solcher Metaphern, wie: »Die Vermehrung des Lichts der Sonne und des Mondes, die Erneuerung des Himmels und der Erde und andere analoge Ausdrücke«. (Guide II, S. 218): »Ebenso, wenn er die Zustände des Exils und ihre Eigentümlichkeiten beschreibt, und dann die Wiederkehr der Macht und das Verschwinden aller Trauer, sagt er allegorisch: ««Ich werde schaffen einen anderen Himmel und eine andere Erde, die gegenwärtigen werden vergessen und ihre Spur wird ausgelöscht sein««. (Guide II, S. 221): »Was die Worte Joëls betrifft: ««Ich werde zeigen Wunder am Himmel und auf der Erde, Blut, Feuer und Rauchsäulen. Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, bevor herankommt der große und furchtbare Tag des Ewigen«« u.s.w., so wäre ich sehr geneigt zu glauben, daß er die Vernichtung des Sanherib auf seinem Zuge gegen Jerusalem beschreiben will. Aber wenn du das nicht annehmen willst, so kann es auch die Beschreibung der Vernichtung Gog's sein, die vor Jerusalem stattfinden wird«. (Guide II, S. 222): »Man kennt schon das Ziel, das wir im Auge haben, nämlich zu beweisen, daß eine Zerstörung dieser Welt, eine Veränderung des Zustands, in dem sie ist, oder selbst irgendeine Veränderung in ihrer Natur, sodaß sie dann in diesem veränderten Zustand bleiben müßte, daß das eine Sache ist, die sich auf kein Prophetenwort und nicht einmal auf einen Ausspruch der Lehrer stützt, denn, wenn diese sagen: Die Welt dauert sechstausend Jahre und während eines Jahrtausends bleibt sie verwüstet, so ist das nicht so gemeint, daß alles, was existiert, zum Nichts zurückkehren müßte, da diese Worte selbst: und während eines Jahrtausends bleibt sie verwüstet, bekunden, daß die Zeit bleiben wird«. (Guide II, S. 223): »Das ist so wahr, daß selbst derjenige, der die Worte: neuer Himmel und neue Erde in dem (irrtümlichen) Sinne nimmt, den man ihnen beilegt, dennoch sagt: selbst der Himmel und die Erde, die dereinst werden hervorgebracht

werden, sind bereits geschaffen und bestehen, da es ja heißt: sie bestehen vor mir« usw. Ich habe bereits die Bedenken erwähnt, zu denen die diese Nummer abschließenden Worte: »ut manifestius patet ex alia translatione« Veranlassung geben[1]). Sollten sie sich auf eine zweite hebräische Übersetzung beziehen, so wäre damit die des Samuel Ibn Tibbon gemeint, in welcher der betreffende Passus viel prägnanter als von Charisi wiedergegeben wird. Bei Charisi heißt es: כי מה שאמרו שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב אינו אפיסות המציאות בכללו כי באמרו חד חרוב יורה כי ישאר dagegen bei Tibbon: ועוד כי אומרם שיתא אלפא הוי עלמא וחד חרוב אינו העדר המציאות לגמרי, ואמרו חד חרוב תורה על השאר הומן. Worauf es also ankommt, daß die Zeit bestehen bleibt, das fehlt bei Charisi, während es bei Tibbon scharf zum Ausdruck kommt. Auch diese Ansicht des M. wird von Thomas v. A. bekämpft[2]).

8. Ulterius erravit circa prophetiam, credens, hominem se posse sufficienter disponere ad gratiam prophetiae, et quod Deus non eligit in prophetando quemcunque singularem, sed illum qui se aptat ad talia. Unde visus est, velle divinam providentiam dependere ex operibus nostris. Haec autem patent II° libro De Expositione Legum capitulo XV° (Marginalnote XXXVI). Vgl. More II, 36 (Guide II, S. 284): »Nach diesen einleitenden Bemerkungen muß man wissen, daß es sich hier (bei dem zur Prophetie Berufenen) um ein menschliches Individuum handelt, dessen Gehirnsubstanz in ihrer ursprünglichen Bildung außerordentlich gut proportioniert ist durch die Reinheit ihrer Materie und der einem jeden ihrer Teile entsprechenden Mischung, durch ihre Quantität und ihre Lage . . . . Ferner muß ein solches Individuum sich die Wissenschaft und die Weisheit in dem Maße erworben haben, daß sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt ist; es muß eine ganz vollkommene menschliche Intelligenz und reine gleichmäßige menschliche Sitten besitzen; all sein Verlangen muß auf die Kenntnis der Mysterien dieser

[1]) Vgl. oben S. 19.

[2]) Comment. in Sent. IV dist. 48 qu. 2 artic. 3. Vgl. Guttmann, Thomas S. 71, A. 4.

Welt und auf die Erkenntnis von den Ursachen gerichtet sein .... und endlich muß sein Denken und Verlangen losgelöst sein von den tierischen Dingen, wie dem Streben nach den Freuden, die das Essen, Trinken und der Beischlaf, überhaupt der Tastsinn bereitet, von dem Aristoteles in der Ethik ausdrücklich sagt, daß er eine Schande für uns sei«. (Guide II, S. 286): »Wenn in einem solchen Individuum, wie wir es beschrieben haben, auch eine möglichst vollkommene Imagination in voller Wirksamkeit ist und der (aktive) Intellekt sich nach dem Maße der spekulativen Vollkommenheit des Individuums auf dasselbe niederläßt, so wird es unzweifelhaft nur sehr außerordentliche göttliche Dinge erfassen, nur Gott und seine Engel sehen und die Erkenntnis, die es erwirbt, wird zum Gegenstand nur wahre Meinungen haben, und eine auf ein gutes Verhältnis der Menschen untereinander abzielende Lebensführung«. Dieser Ansicht des M. schließt sich, allerdings nur was die natürliche Prophetie betrifft, auch Albertus Magnus[1]) und mit einiger Einschränkung auch Thomas v. A. an[2]).

9. Ulterius erravit circa divinam potentiam. Dicit, aliqua esse Deo possibilia, aliqua non; inter quae impossibilia narrat, impossibile esse accidens sine subjecto; et quosdam, quos appellat separatos, quia dixerunt, Deum hoc posse, dixit, ignorasse viam disciplinalium scientiarum. Haec autem patent II° libro De Expositione Legum capitulo XV°, Istud praecedit divinam providentiam[3]). More III, 15[4]) (Guide III, S. 104 fg.) lehrt Maimonides in Übereinstimmung mit Saadja[5]): »Das Unmögliche hat eine

[1]) De somno et vigilia III tr. 1 cap. 3 (I S. 95) seq. Vgl. Guttmann, Scholastik, S. 111 fg.

[2]) Summ. theolog. II, 2 qu. 172 artic. 4, Quaest. disput. De veritate qu. 12 (De prophetia) artic. 5, Quaest. disput. De veritate qu. 12 artic. 12. Vgl. Guttmann, Thomas, S. 75 fg.

[3]) Der Sinn dieser letzten Worte ist der, daß sich bei M. an die Ausführung über Gottes Allmacht (More III, 15) die über die Providenz (More III, 16 ff.) anschließt.

[4]) Nicht II, 15, wie irrtümlich angegeben ist.

[5]) Vgl. Guttmann, Die Beziehungen der Religionsphilosophie des

feste und konstante Natur, die nicht das Werk eines Wirkenden und unter keiner Bedingung veränderlich ist. Darum kann man Gott in dieser Beziehung keine Macht zuschreiben. Das wird von keinem der Denker irgendwie bestritten und wird nur von denjenigen nicht beachtet, die die intelligibelen Begriffe nicht verstehen . . . Was die Frage betrifft, ob er (Gott) ein bloßes Akzidenz hervorbringen kann, das nicht in einer Substanz ist, so hat eine Gruppe von Denkern, nämlich die Mutaziliten, sich das als dem Bereich des Möglichen angehörend vorgestellt, während andere es für unmöglich erachtet haben« usw. Auch darin schließt sich Thomas v. A. dem Maimonides an, daß die Allmacht Gottes nicht das an sich oder seinem Begriffe nach Unmögliche zu ihrem Gegenstand haben könne[1]).

10. Ulterius erravit circa divinam providentiam. Credidit enim, Deum habere providentiam hominum quantum ad speciem et quantum ad singularia; aliorum autem dixit, Deum tantum habere providentiam quantum ad speciem, non secundum singularia. Unde casus foliorum de arbore, et aliorum, quae contingunt circa singularia talia, noluit subdi ordini divinae providentiae, sed aestimavit, omnia talia fieri per accidens, ut ex III° libro De Expositione Legum patet, capitulo XVII°, More III, 17 (Guide III, S. 129): »Ich glaube, daß in dieser Niederwelt, ich meine unter der Mondsphäre, die göttliche Vorsehuug, was die Individuen betrifft, nur die der Menschengattung allein zum Gegenstand hat, und daß nur in dieser Gattung alle Zustände der Individuen, das Glück und das Übel, die ihnen begegnen, dem Verdienste entsprechen, wie es heißt: »»Denn alle seine Wege sind Gerechtigkeit«« (Deut. 32, 4). Was aber die anderen Lebewesen und insbesondere die Pflanzen betrifft, so teile ich die Ansicht des

---

Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in dem von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums herausgegebenen Sammelwerk: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß II, S. 211 f.

[1]) Summ. theolog. I qu. 25 artic. 3; Contra Gentil. II, cap. 22; Quaest. disput. De potentia Dei qu. 1 artic. 3. Vgl. Guttmann, Thomas, S. 54 f.

Aristoteles. Ich glaube nicht, daß dieses Blatt gefallen ist durch die Wirkung einer Vorsehung« usw. Thomas v. A. stimmt dem Maimonides zu, soweit es sich um das Verhältnis der göttlichen Providenz zu den menschlichen Individuen handelt[1]), weist dagegen die Ansicht, daß die Einzelwesen im Bereiche der anderen sublunarischen Dinge der göttlichen Providenz nicht unterlägen, mit Entschiedenheit zurück[2]).

11. Ulterius erravit circa humanam voluntatem et naturam, ponens, quod licet talia a Deo mutari possint, tamen non mutantur, quia tunc frustra esset admonitio prophetarum; credens, hominem per se ipsum, absque speciali Dei auxilio posse omnia peccata vitare, et omnes admonitiones prophetarum implere, ex qua positione videtur sequi, gratiam divinam penitus superfluere; propter quod haec positio est pejor positione Pelagii, secundum quam licet possemus recte vivere sine gratia, non tamen superfluit gratia; quia eam habendo faciliori modo recte vivimus. Quod autem sic senserit Rabbi Moyses, ut dictum est, patet per ea, quae ait in libro De Expositione Legum, capitulo XXXII°[3]). More III, 32 (Guide III, S. 256): »Obgleich alle Wunder in der Veränderung der Natur eines der bestehenden Wesen bestehen, verändert Gott doch nicht durch ein Wunder die Natur der menschlichen Individuen ... Wenn wir dieses Prinzip aussprechen, so geschieht das nicht, weil wir glauben, daß die Veränderung der Natur eines menschlichen Individuums für Gott schwer sei; im Gegenteil, das ist möglich und unterliegt seiner Macht. Allein nach den im Gesetz der Thora enthaltenen Prinzipien wollte Gott das nicht tun und wird es nie wollen, denn, wenn es sein Wille wäre, jedesmal die Natur des menschlichen Individuums zu verändern um dessentwillen, was er von diesem Individuum erreichen will, so wäre die Sendung der Propheten und die ganze Gesetzgebung überflüssig«.

---

[1]) Comment. in Sent. I dist. 39 qu. 2 artic. 2. Vgl. Guttmann, Thomas, S. 53, A. 4.

[2]) Summ. theolog. I qu. 22 artic. 2. Vgl. Guttmann, Thomas, S. 54, A. 1.

[3]) Die Angabe des Teiles des More fehlt.

12. Ulterius erravit circa humanos actus, ponens, fornicationem non esse peccatum in jure naturali; sed solum est ibi peccatum prohibitionis, quod falsum est, cum matrimonium sit de jure naturali. Unde ante legem, ut ait licitum erat; propter quod dicat Iudam non pecasse cum Thamar, quia fuit ante tempus legis. Haec autem patent in III° libro De Expositione Legum, capitulo XLIX°. More III, 49 (Guide III, S. 408): »Vor der Gesetzgebung (Mose's) war der Verkehr mit einer Dirne dasselbe, was die Heirat nach dieser Gesetzgebung ist; ich meine, daß das ein erlaubter Akt war, vor dem man durchaus kein Widerstreben hatte. Einer Dirne den vereinbarten Lohn zu bezahlen, das war damals, was jetzt die Zahlung des Heiratsguts einer Frau im Fall der Scheidung ist, d. h. es war ein Rechtsanspruch der Frau, den der Mann zu erfüllen verpflichtet war. Wenn also Juda sagt: »»daß wir nicht der Verachtung ausgesetzt seien«« (Genes. 38, 23), lehrt er uns damit, daß es für uns beschämend ist, überhaupt von den auf den Geschlechtsverkehr bezüglichen Dingen zu reden selbst dann, wenn er erlaubt ist« usw.

Im Schlußkapitel werden, wie dies auch bei den anderen Philosophen geschehen ist, die »Irrtümer« des Maimonides noch einmal kurz zusammengefaßt. Es lautet[1]):

Capitulum XIII.

In quo summatim colliguntur dicti errores.

Omnes ergo praedicti errores sunt hi:

1. Quod in Deo non est aliqua multitudo, nec re, nec ratione.
2. Quod id Deo non est Trinitas.
3. Quod perfectiones in nobis et in Deo dicuntur pure aequivoce.
4. Quod attributa divina non dicunt aliquid positive.
5. Quod verbum dicitur in Deo essentialiter solum.
6. Quod corpora supercoelestia sunt animata.
7. Quod tempus, licet incepit, nunquam tamen desinet.

---

[1]) Mandonnet, S. 24.

8. Quod motus supercoelestium corporum semper est.

9. Quod mundus nunquam universaliter innovabitur.

10. Quod homo se potest sufficienter disponere ad gratiam prophetiae.

11. Quod Deus non potest accidens facere sine subjecto.

12. Quod divina providentia in aliis quam in homine se extendit quantum ad speciem, non quantum ad singularia; et quidquid circa talia evenit, est per accidens et improvisum.

13. Quod nunquam immutat voluntatem humanam.

14. Quod homo per seipsum potest recte vivere et implere monitiones prophetarum.

15. Quod simplex fornicatio non erat peccatum mortale ante dationem legis.

Das Wort Rabbi im nichtjüdischen Schrifttum.

Von **Josef Caro.**

Wenn das Wort Rabbi an den zwei bekannten Stellen des neuen Testaments uns begegnet, so nimmt uns das nicht Wunder, denn es ist von einem Juden an seinen Glaubensgenossen gerichtet. Im späten Mittelalter finden wir es aber gelegentlich in einer Bedeutung, die von der ursprünglichen nicht allein gänzlich abweicht, sondern auf Christen sich erstreckt. Auffallend ist, daß das Wort ebensowenig wie Rabbiner im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm verzeichnet ist; daß es ein Fremdwort ist, kann nicht der Grund sein, denn Sanders und Weigand (in der Neubearbeitung von Hirt) führen es an, freilich nur in dem landläufigen Sinne. Ebenso verhalten sich das italienische Wörterbuch und das französische von Littré, das unter rabbin eine entsprechende Worterklärung gibt. Anders das Dictionnaire de l'ancienne langue française von Godefroy, das Bd. VI, S. 530 unter rabi zu der gewöhnlichen Bedeutung hinzufügt: employé souvent d'une manière dénigrante pour désigner un magistrat sans importance, d. h. also, das Wort hat bisweilen einen verächtlichen Sinn angenommen. Er führt aus Werken des sechzehnten Jahrhunderts drei Stellen an, aus denen der Gebrauch hervorgeht. Zwei von ihnen seien hier mitgeteilt, weil sie beide auf die angebliche prunkhafte Tracht und Kleidung der jüdischen Gelehrten hindeuten:

> Le deuxiesme de juing, en triomphe et honneurs
> Vindrent devers le roy des principaulx seigneurs
> De Veronne la ville, tant pompeux en habits
> Qu'il sembloit proprement gros scribes ou rabis (1532).

Ferner:

> Avoir leur fault riches accoustremens,

Quant elles sont femmes de gros rabbis,
Porter joyaulx de fort grans coustemens (15. und 16. Jh.)

Merkwürdig ist in der ersten Stelle das Wort rabis neben scribes (»Schriftgelehrter«). Daß die Geistlichen durch äußeren Prunk oft Anstoß erregten, wissen wir. Wer erinnert sicht nicht sofort an den Patriarchen in Lessings Nathan? Von den Rabbinern ist uns Derartiges nicht bekannt; ebenso können wir über das Attribut arrogans (= nfr arrogants »anmaßend«), das den rabis in der dritten Stelle beigelegt wird, hinweggehen. Es sind also nur seltene Fälle. Anders liegen die Dinge im Englischen. Ein Blick in das New English Dictionary von Murray Bd. VIII, S. 82 zeigt, daß rabbi sehr oft in der uneigentlichen Bedeutung verwandt wurde. Dieses stattliche, wohl hervorragendste Werk der neueren Lexicographie, beschäftigt sich eingehend mit unserem Worte und gibt u. a. folgenden Sinn an: One whose learning, authority, or office is comparable to that of a Jewish rabbi (frequ. contemptuous) »einer, dessen Gelehrsamkeit, Ansehen oder Amt dem eines jüdischen Rabiners vergleichbar ist (häufig verächtlich)« Freilich wird hinzugefügt: Obs. »veraltet«. Zum Beweise werden vier Stellen beigebracht aus den Jahren 1553, 1629, 1647, 1691. In den drei letzteren wird das Wort je von einem Jesuiten, einem Druiden und einem Presbyterianer gebraucht. Übersehen ist jedoch ein Werk aus dem Jahre 1614, das viel bekannter als die angeführten ist, und wo das Wort rabbi wiederholt erscheint, nämlich das Lustspiel Bartholomew Fair Ben Jonsons, eines Dramatikers, dessen Namen sich neben dem seines größeren Zeitgenossen Shakespeare behauptet hat. Auf den literarischen Wert der Komödie, die schon durch die große Anzahl der auftretenden und individuell gezeichneten Personen auffällt, einzugehen, ist hier nicht der Platz. Es genüge zu erwähnen, daß sie von jeher zu den besten Stücken Ben Jonsons gerechnet wurde. Sie ist eine Verhöhnung der Puritaner in einer der Hauptpersonen, Zeal-of-the-Land-Busy, a Banburyman, also etwa »Bruder Eifer des Lands« (nach der Übersetzung Ulbrichs, in Herrigs Archiv Bd. 46, nicht sehr treffend). Ein Banbury-

man ist ein Puritaner, weil die Puritaner in großer Anzahl in Banbury, einem Städtchen nördlich von Oxford, wohnten. Dieser Zeal-of-the-Land Busy wird als rabbi angesprochen, und als rabbi ist von ihm die Rede. Siebenmal finden wir das Wort, einmal in der Schreibung rabbin, Einzahl. Auf die Frage: »Wie heißt Ihr Ehrwürden Ältester (= Presbyter), Ihr Banburyman?« antwortet die Hauptperson Littlewit (= Dummkopf): »Rabbi Busy, mein Herr; er ist mehr als ein Ältester, er ist ein Prophet, Herr;« und ein anderer fügt hinzu: »Sein Vornamen ist: Zeal-of-the-Land.« Wie wenig Verwandtschaft dieser Ehrenmann mit einem echten Rabbi hat, geht aus seinen eigenen Worten hervor. Obwohl es ihm als Puritaner verboten ist, Schweinefleisch zu essen, gestattet er es mit nichtigen Gründen auf der Bartholomäusmesse nicht nur anderen, sondern sich selbst und beweist dadurch seine religiöse Heuchelei: «Ich will essen, übermäßig essen und prophezeien, und ich werde damit zugleich Nutzen stiften: wenn ich öffentlich Schweinefleisch esse, werde ich meinen Haß und meine Verachtung des Judentums laut bekennen, in dessen Geruche meine Brüder stehen. Deshalb also will ich essen, ja, ich will übermäßig essen.« Und der beschränkte Anwalt Littlewit fällt sofort ein: «Ja, meiner Treu; ich will ebenfalls herzhaft essen, weil ich kein Jude sein will, ich mochte dieses steifnackige Volk nie leiden.« Ben Jonsons Zeal-of-the Land Busy ist eine der gelungensten Satiren auf die Auswüchse des Puritantismus, der in jener Zeit in Blüte stand. Über ihn belehrt man sich am besten und bequemsten in der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche hg. von Hauck 1905, XVI, 323 ff. Das N. E. D. VII, 1621 erklärt das substantiv Puritan mit hypocritical, satirically used, und das Adjektiv mit: applied, chiefly in reproach or ridicule, to one who is, affects to be, or is accounted extremely strict, precise, or scrupulous in religion or morals. Das Hauptgewicht müssen wir auf das Wort affects legen, er tut eben nur so, als ob er es mit den religiösen Gebräuchen sehr genau nehme.

Freilich reicht Ben Jonson nicht an Molière heran, der im

Tartuffe den Scheinheiligen für alle Zeiten an den Pranger gestellt hat, den Mann, der unter der Deckmaske der Religion die ärgsten Verbrechen begeht. Rabbi Busy ist harmloser, er kann den Gelüsten des Gaumens nicht widerstehen und sucht allerlei Vorwände, das Verbot der Religion zu umgehen.

Als ein Beleg dafür, daß die Puritaner wegen ihrer Heuchelei und auch wegen ihres starren Buchstabenglaubens oft in der Dichtung verspottet wurden, möge ein anderes Drama aus dem siebzehnten Jahrhundert angeführt werden. The Puritaine or the Widow (Witwe) of Watlingstreet (1607), ein pseudoshakespearsches Stück, jetzt leicht in The Shakespeare Apocrypha, ed. Tucker Brooke, Oxford, 1908 nachzulesen. Eine der Personen, Nicholas, soll eine in einem Garten vergrabene goldene Kette stehlen; er weigert sich, denn in der Bibel stehe ausdrücklich: Thou shalt not steale. Alles sonst wolle er tun, aber stehlen dürfe er nicht. Der Anstifter gibt ihm recht, meint aber: »Why, woult thou nim (= entwenden) it from him?« Das will und kann Nicholas tun. Nun soll er auch gewissermaßen als Schauspieler (actor) auftreten. Aber das ist auch verboten; ein actor sei ein pleier (Spieler), und gegen diesen eifere der Pfarrer. Bekanntlich waren die Theateraufführungen eine zeitlang in England durch puritanischen Einfluß verboten, und der Schauspielerstand war übel berufen. Als der andere jedoch den Vorschlag macht, dann solle er statt Schauspieler ein intermeddler (etwa »unberufener Teilnehmer«) sein, willigt er ein, nur kein actor oder pleier. Und er schließt mit den Worten: »Ja, ich will ihn berauben, aber — Gevatter, ich möchte wahrlich nichts stehlen, nicht einmal für meinen eigenen Vater.«

Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas.

Von N. Porges.

Nicht eine erschöpfende Lebensbeschreibung des bemitleidenswerten Zweiflers Uriel da Costa und nicht eine Schilderung oder Wertung seiner Person, seines Charakters und seiner Meinungen soll im Folgenden versucht werden; ich beabsichtige auch nicht die einzelnen Erdichtungen und Dichtungen zu zerpflücken, mit denen die erfinderische Phantasie sein Bild umsponnen hat, sondern nur das wenige Tatsächliche, urkundlich Gesicherte in seiner Lebensgeschichte will ich festzustellen suchen, um so weit wie möglich Irrtümer zu berichtigen, Dunkelheiten aufzuhellen und neue Aufschlüsse zu geben.

I.

Hauptquelle für da Costas Lebensgeschichte ist und bleibt seine Autobiographie, die er unter dem Titel »Exemplar humanae vitae«[1]) unmittelbar vor seinem Selbstmord niedergeschrieben hat.

---

[1]) Zuerst veröffentlicht von Ph. von Limborch in seinem Buche: De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo. Goudae 1687, S. 346—354, sodann in zweiter Ausgabe Uriel Acostas Selbstbiogr. lat. und deutsch, Leipzig 1847, und in dritter Ausgabe lat. mit Einleitung und Anmerkungen von W. Volkmann unter dem Titel »Uriel Acosta, eine Skizze« in der Festschrift zur Jubelfeier des Magdalenen-Gymnasiums zu Breslau 1893, S. 54—90. Ich zitiere im Folgenden das »Exemplar humanae vitae« mit der Abkürzung Ex. unter Hinzufügung der Seitenzahl nach der 3. Ausgabe. Einige erhebliche Irrtümer Volkmanns in seinen Anmerkungen seien gleich hier berichtigt. S. 60, Anm. 1 schreibt er »Menassch (Ben-Israel) selbst war an dem Verfahren (gegen Acosta) nicht beteiligt, weil er zur Zeit in England weilte.« Das ist ein Irrtum. Nur bei der Exkommunikation Spinozas hat Menassch nicht mitgewirkt, weil er 1656 in England weilte. S. 72, Anm. 2 erklärt V. die Worte da Costas »minus habebant difficultatis

Sie macht durchaus den Eindruck der Glaubwürdigkeit. Wenn er auch zum Schlusse[1]) von der Schaubühne dieser Welt spricht und von der Rolle, die er auf ihr gespielt hat, so steht doch fest, daß er nichts von einem eitlen Charakterspieler oder einem auf Wirkung rechnenden Heuchler an sich gehabt hat, daß sein schmerzliches Pathos, sein Zorn und seine Betrübnis durchaus echt gewesen sind, und daß wir, ob auch noch so weit davon entfernt, seinen Anschauungen und Werturteilen beizupflichten, seinen Berichten vollen Glauben schenken dürfen. Echtes Empfinden weht aus seinen Worten uns entgegen[2]): »Es sei mir gestattet, frei zu sprechen. Denn warum sollte dem, der gewissermaßen sein Testament fertig macht, . . . nicht gestattet sein, wenigstens im Angesichte des Todes Wahres zu erzählen.« Die furchtbare Aufregung, die den Unglücklichen während seiner letzten Tage durchzittert haben mochte, hat ihm eine ruhige, lückenlose Berichterstattung gewiß nicht ermöglicht, aber seine Aufzeichnungen sind, soweit sie Tatsächliches enthalten, durchaus glaubhaft, auch in den Punkten, wo sie nicht anderweitig bestätigt werden.

Die Authentizität des Exemplar humanae vitae in der uns vorliegenden Fassung darf mit Recht vorausgesetzt werden. Einer

---

ea, quae a Deo dicebantur« so, als ob es hieße »quae de Deo dicebantur.« Nicht das im A. T. über Gott Ausgesagte ist gemeint, sondern das im A. T. von Gott gesprochene Wort. S. 76, Anm. 1 weiß V. nicht, daß die Sadducäer, deren Argumente Men. Ben-Israel anführt, nicht die alten, sondern die neuen zeitgenössischen Sadducäer sind. Das Richtige hat bereits Perles in Monatsschrift XXVI (1877) S. 195, Anm. 1. Ex. S. 80, Anm. 1 will V. die den Rabbinen in den Mund gelegten Worte da Costas »omnes patres sumus« durch einen Hinweis auf Basnage erklären. Aber diese Worte bedeuten doch wohl nicht »wir alle sind Väter«, sondern »wir alle sind Patres« d. h. Geistliche, vgl. Ex. S. 77, Z. 4 v. u. Patrum istorum und S. 82, Z. 16 O! patres execrandi.

[1]) Ex. S. 90: Habetis vitae meae historiam veram et quam personam in hoc mundi vanissimo theatro egi.

[2]) Ex. S. 77: liceat . . libere loqui, quare enim non liceat ei, qui quasi testamentum conficit, ... saltem in morte vera enarrare.

der besten Kenner der da Costa-Literatur[1]) meint zwar, daß die Frage, wie weit unser Text mit der ursprünglichen Niederschrift übereinstimme, noch nicht entschieden sei. Er hält es nicht für wahrscheinlich, daß da Costa seine Selbstbiographie in lateinischer Sprache verfaßt habe, und ist geneigt anzunehmen, daß diese Schrift ursprünglich portugiesisch geschrieben gewesen und unser lateinischer Text nur eine Übersetzung sei, wobei der Übersetzer vielleicht manches geändert habe. Ich kann aber dieser Meinung nicht beistimmen, halte es vielmehr für ausgemacht, daß da Costa seine Schrift nicht portugiesisch, sondern lateinisch verfaßt hat und der uns vorliegende Text ganz der ursprüngliche ist. Der erste Herausgeber Limborch bezeugt ausdrücklich, daß der Titel »Exemplar humanae vitae«, so wie er in der Ausgabe lautet, vom Verfasser selbst herrührt, daß eine Abschrift dieser in der Wohnung da Costas nach seinem Tode vorgefundenen Schrift zunächst durch einen hervorragenden Amsterdamer Bürger in die Hände des Arminianers Simon Episcopius, eines Großonkels des Herausgebers, gekommen und eben diese Abschrift aus den nachgelassenen Papieren des genannten ersten Besitzers veröffentlicht worden ist[2]). An eine Übersetzung aus dem Portugiesischen ist also nicht zu denken.

Auch der Hamburger Pastor Müller, der spätestens 1643 ebenfalls eine Abschrift des »Exemplar« erhalten hat und in den Prolegomenen zu seinem Werke »Judaismus delectus« eine Stelle daraus anführt[3]), weiß es nicht anders, als daß Uriel da Costa

---

[1]) S. S[eeligmann] in seiner Besprechung des Buches von Mendes dos Remedios, Os Judeus Portugueses em Amsterdam in ZfhB. XV, 42.

[2]) Siehe Limborch, S. 344: Titulum ille praefixit, quem praefixum vides, Exemplar humanae vitae. In defuncti aedibus scriptum hoc fuit repertum, cujus apographum proavunculo meo Simoni Episcopio ab eximio quodam hujus civitatis viro communicatum ego inter scedas ejus reperi. Limborch (lebte von 1633—1712) war das hochangesehene Haupt der Arminianer in Holland.

[3]) Siehe Müller Joh., Judaismus delectus, Hamburg 1644. Die Vorrede ist von 1643. S. 72 wird von einer Stelle aus dem »Exemplar« ausdrücklich gesagt: »Seine Worte lauten also«.

seine Schrift lateinisch abgefaßt hat. Gegen die Annahme eines portugiesisch geschriebenen Originals sprechen auch sonst gewichtige innere und äußere Gründe. Gewiß hat da Costa portugiesisch gesprochen und geschrieben, aber bei der Abfassung dieser Schrift gewiß nicht an jüdische Leser gedacht, die gleich ihm das Portugiesische verstanden und sprachen, sondern nur an freidenkende Christen[1]), denen das Portugiesische fremd war. Jeder Leser dieser Schrift wird zugeben, daß sie auch nicht die leiseste Spur einer Übersetzung an sich trägt. Das Lateinische aber war dem studierten Juristen da Costa ohne Zweifel geläufig. Gesetzt den Fall, seine Schrift wäre ursprünglich portugiesisch abgefaßt gewesen, wer hätte ein Interesse daran gehabt, sie ins Lateinische zu übersetzen? Und vollends bei wem wäre dieses Bedürfnis ein so dringendes gewesen, daß die Übersetzung sofort hätte erfolgen müssen? Eine portugiesisch abgefaßte Schrift wäre von Amsterdamer Christen gewiß nicht beachtet, eine so ketzerische gar, wie die da Costas, von Juden sicher schnellstens vernichtet, nicht aber ins Lateinische übertragen worden. Nichts spricht für, alles gegen die Annahme eines portugiesischen Originals. Damit entfällt jede Möglichkeit, daß unser Text nicht ganz der echte sei. Bleibt nur die Frage der Zuverlässigkeit der darin enthaltenen Angaben. Aber auch diese Frage ist dahin zu beantworten, daß nicht der mindeste Grund vorliegt, die Glaubwürdigkeit da Costas anzuzweifeln.

Die fliegende Hast und fieberhafte Aufregung, die ihn bei der Abfassung seiner letzten Aufzeichnungen durchzittert hat, verrät sich in der Sprunghaftigkeit, Flüchtigkeit und Lückenhaftigkeit seiner lebensgeschichtlichen Mitteilungen. Die undatierte Schrift enthält auch nicht eine einzige Zeitangabe, nicht einmal sein Geburtsjahr ist darin erwähnt, vieles Wichtige scheint er vergessen, unabsichtlich übergangen zu haben. Eine wertvolle Er-

[1]) Ex. S. 80: Nunc animum mihi praebete, quicunque honesti, prudentes et humani estis, S. 86: Agnoscentes hoc veri Christiani magna laude digni sunt; S. 90 nunc juste judicate, filii hominum, siehe auch S. 83, wo die Leser mit »amici« angeredet werden.

gänzung seiner Aufzeichnungen bietet der bereits erwähnte kurze Bericht des zeitgenössischen Hamburger Pastors Joh. Müller, daß Uriel Jurista[1]), ein Sadducäer, während seines Aufenthaltes in Hamburg von den anderen pharisäischen Juden eifrig verfolgt worden ist und daß er im April 1640 in Amsterdam sich entleibt hat[2]). Diese beiden, nur durch Müller[3]) bezeugten Angaben sind ohne Zweifel richtig. Über die Zeit des Aufenthaltes da Costas in Hamburg war man bis vor kurzem auf Vermutungen angewiesen. Die Biographen, soweit sie es nicht vorgezogen haben, seinen Aufenthalt in Hamburg mit Stillschweigen zu übergehen, setzen ihn irrtümlich in die Zeit nach seiner in Amsterdam erfolgten Exkommunikation[4]). Und trotzdem das Todesjahr (1640) da Costas bei Müller deutlich angegeben und die Richtigkeit dieser Angabe von Graetz[5]) nachgewiesen ist, hat eine irreführende Bemerkung des sonst höchst zuverlässigen Bibliographen Wolf[6]) einige Acosta-Biographen[7]) verleitet, das Jahr 1647 als sein Todesjahr anzusetzen. Ein großer Irrtum, da bereits 1643 ein Stück aus dem neben der Leiche da Costas gefundenen »Exemplar« abgedruckt worden und der erste Besitzer einer Abschrift davon, der obengenannte Episcopius, bereits 1643 gestorben ist.

---

[1]) Schudt, Jüd. Merkwürdigkeiten I, 286 hält mit Unrecht diese Bezeichnung für einen Irrtum Müllers.

[2]) Siehe das. S. 71. Über die Bezeichnung da Costas als Sadducäer und der anderen Juden als Pharisäer siehe meinen Aufsatz in dieser Monatsschrift 1917.

[3]) Was Perles in Monatsschrift 1877, S. 206 aus »Mollerus Flensburgensis, Cimbria literata II, 954 über die von da Costa in Hamburg erlittenen Verfolgungen zu erzählen weiß, geht auf den Bericht bei Müller zurück.

[4]) Siehe Perles, a. a. O. und mit Berufung auf ihn F. de Sola Mendes in Jew. Encycl. Artikel Acosta Uriel.

[5]) Siehe Graetz X[3], 400.

[6]) Siehe Wolf, Bibl. I, S. 131.

[7]) De Sola Mendes in Jew. Enzykl. Art. Acosta Uriel, ferner Eisenstein in Hebr. Enzykl. אוצר ישראל II, 182 und Mendes dos Remedios Os Judeus Portugueses em Amsterdam.

II.

Eine besonders wertvolle urkundliche Bereicherung der Acosta-Literatur bietet Mendes dos Remedios in seiner portugiesisch geschriebenen Monographie über die portugiesischen Juden in Amsterdam in einem besonderen Kapitel über Uriel da Costa[1]). Wir kennen nunmehr nicht allein den Wortlaut des über da Costa am 30. Tag des Omer 5383 [= 15. Mai 1623] in Amsterdam ausgesprochenen Bannes[2]), sondern erfahren aus diesem Schriftstück auch noch manches andere, was die Lebensgeschichte da Costas in wichtigen Punkten beleuchtet und aufhellt.

In einem der portugiesischen Judengemeinde zu Amsterdam gehörenden Urkundenbuche betr. Steuerauflagen (Livro dos Termos da Imposta da naçao), das am 24. Schebat 5383 (25. Januar 1623) begonnen worden ist, findet sich auf Bl. 12 der Wortlaut des über da Costa verhängten und verkündeten Bannes. Die Wichtigkeit dieses Schriftstückes für die Acosta-Biographie veranlaßt mich, es vollständig in deutscher Übersetzung wiederzugeben. »Die Herren Deputierten der Nation[3]) tun euch zu wissen, daß ihnen kund ge-

---

[1]) Mendes dos Remedios, Os Judeus Portug. em Amsterdam, Coimbra 1911, S. 157—168. Der Verf. erweist sich leider in vielen seiner Angaben als oberflächlich und wenig kritisch. So bemerkt er z. B. S. 160 zu dem Banne über Spinoza: A exommunhão de Espinosa devia ser fulminada entre 1656 e 1683. Als ob das Datum der Exkommunikation Spinozas (1656) nicht längst schon bekannt wäre! Er druckt ohne Bedenken ab, daß Uriel da Costa am 11. Mai 1621 gegen Kaution freigelassen worden ist. Das ketzerische Buch aber, wegen dessen da Costa vom Magistrat zu Gefängnis verurteilt wurde, war erst 1624 erschienen! Trotz dieser und anderer Ungenauigkeiten ist das Neue, das der Verf. über da Costa aufgefunden hat, höchst dankenswert.

[2]) Siehe Mendes dos Remedios, S. 160.

[3]) Os sennores Deputados da nação. Unter nação ist die portugiesische Judenschaft in Amsterdam zu verstehen, die i. J. 1623 noch aus 3 Gemeinden bestanden hat. Jede Gemeinde schickte offenbar zwei Deputados zur gemeinsamen Beschlußfassung über Uriel da Costa. Die zwei zuerst unterschriebenen dürften Mitglieder der ältesten Gemeinde Bet Jahacob gewesen sein, der eine, Samuel Abarvanel war es sicher. Die

worden, daß nach dieser Stadt ein Mann gekommen, der sich den Namen beilegte Uriel Abadot und der viele irrige Meinungen mit sich trug, falsche und ketzerische gegen unser heiligstes Gesetz, wegen deren er bereits in Hamburg und Venedig als Ketzer erklärt und exkommuniziert worden war. Von dem Wunsche beseelt, ihn zur Wahrheit zurückzuführen, taten sie wiederholt alle notwendigen Schritte mit aller Milde und Sanftheit durch Vermittlung der Hahamim[1]) und der Ältesten unserer Nation[2]) in Gegenwart der oben erwähnten Herren Deputierten. Nachdem sie aber gesehen haben, daß er aus reiner Hartnäckigkeit und Anmaßung bei seiner Bosheit und seinen falschen Meinungen beharrt, beschlossen sie nebst den Vorständen der Gemeinde und den erwähnten Hahamim, ihn auszustoßen als einen Mann, der bereits in Bann getan und verflucht ist vom Gesetze Gottes. Und daß niemand mit ihm spreche, weder Mann noch Frau, weder Verwandter noch Fremder, niemand das Haus betrete, wo er wohnt, niemand ihm einen Dienst erweise, niemand mit ihm verkehre bei Strafe, in denselben Bann einbezogen und aus unserer Gemeinschaft ausgestoßen zu werden. Und seinen Brüdern wurde eine Respektsfrist von 8 Tagen zugestanden, um von ihm sich loszumachen.« Dieser Bann trägt das Datum Amsterdam den 30. des Omer 5383[3]) und ist unterschrieben von Samuel Abarvanel,

---

zwei folgenden gehörten wohl der Gemeinde Neve Salom an, Joseph Abeniacar sicher. Die beiden letzten werden also die Abgeordneten der jüngsten der drei Gemeinden Bet Israel gewesen sei. Ähnlich wurde bei der Vereinigung der drei Gemeinden zu einer unter dem Namen Talmud Tora (abgekürzt K. K. de T. T.) i. J. 1639 der erste provisorische Vorstand zur Ausarbeitung der Satzungen aus 6 Mitgliedern gebildet, indem jede der drei Gemeinden 2 ihrer Parnassim als Deputados entsandte. Joseph Abeniacar war auch damals der eine der Deputierten von der Gemeinde Neve Salom.

[1]) Die Hahamim im Jahre 1623 waren Saul Levi Morteira von der Gemeinde Bet Jahacob (Rabbiner seit 1616), David Pardo von Be-Israel (seit 1618), Menassch Ben-Israel von Neve Salom (seit 1622).

[2]) Os Velhos da nossa nação, die Gemeindeältesten sind die gewesenen Vorstandsmitglieder der einzelnen Gemeinden.

[3]) Montag, den 15. Mai 1623.

Benhamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurun und Jacob Franco[1]).

Daß Uriel Abadot kein anderer ist als Uriel da Costa, unterliegt keinem Zweifel. Aber woher der Name Abadot? Ich vermute, daß Abadot kein Eigenname, sondern aus Abadai oder Abaday verschrieben oder nur unrichtig gelesen ist und הבדאי »der Lügenredner« bedeutet, im Sinne von »Ketzer« wie schon der talmudische Midrasch[2]) dieses Wort auf Korach und seinen Anhang anwendet. Die übliche portugiesische Transkription von הבדאי ist Abadai oder Abaday[3]). Der Name da Costa wurde mit Absicht verschwiegen und zwar aus demselben Grunde, den Semuel da Silva in der Vorrede zu seiner Schrift gegen Uriel da Costa angibt, wo er sagt: Ich nenne den Mann nicht wegen der Ehre der Familie, von der er stammt, obschon er solche

---

[1]) Die Frage, welcher Gemeinde Uriel da Costa angehört hat, läßt sich nicht aus dem Wortlaute des Bannes entscheiden, der im Namen der drei Vorstände zugleich ausgesprochen worden ist. Der Gemeinde Bet Israel, die erst 1618 sich gebildet hat, kann er nicht angehört haben, da er schon einige Jahre vor 1618 nach Amsterdam gekommen ist. Die Synagoge Bet Jahacob war schon 1608 für ihre Gemeinde viel zu eng, und darum konnte diese schon damals nur schwer noch neue Mitglieder aufnehmen. Höchstwahrscheinlich wurde da Costa Mitglied der 1608 gegründeten Gemeinde Neve Salom, deren Hazan Aharon de Mose Uri Alevi, wie der Rabbiner Ishak Aboab im Jahre 1674 bezeugt (s. Seeligmann in Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde 1906, S. 3 und Mendes dos Remedios, S. 188) immer der erste war bei allen Handlungen der Frömmigkeit, die in der Stadt Amsterdam vorkamen, besonders beim Beschneiden derer, die aus fremden Landen hierher kamen, um sich unter göttlichen Schutz zu begeben. Für da Costas Zugehörigkeit zur Gemeinde Neve Salom spricht auch der Umstand, daß Menassch Ben-Israel seit 1622 Rabbiner dieser Synagogengemeinde in besonderen Schriften die ketzerischen Meinungen der damaligen sog. Sadducäer, deren vornehmster und eifrigster Vorkämpfer Uriel da Costa gewesen, am heftigsten bekämpft hat.

[2]) Baba batra 74a: תורת משה אמת והן בדאין.

[3]) Vgl. z. B. Ros Asana für ראש השנה, Sabat Agadol für שבת הגדול. Die Verdoppelung eines Buchstaben durch Dagesch bleibt bei der Transkription regelmäßig unberücksichtigt.

Rücksicht nicht verdient[1]). Die Bezeichnung Abadai im Texte des Bannspruches ist aber nicht ein Eigenname, den da Costa sich selbst beigelegt hat, und die Worte »hũ homẽ que se pôs por nome Uriel Abadai« bedeuten nicht »ein Mann, der sich den Namen Uriel Abaday beigelegt hat«, sondern »ein Mann, der sich den Namen Uriel beilegte, der bekannte Lügenredner.«

Durch die überraschende Mitteilung, daß da Costa bereits vor seiner Amsterdamer Exkommunikation sowohl in Hamburg als auch in Venedig als Ketzer mit dem Banne bestraft war, wird zunächst die Richtigkeit der Angabe des Pastor Müller bestätigt, daß da Costa in Hamburg eifrig verfolgt worden ist. Gemeint ist offenbar die vor dem Amsterdamer Banne bereits in Hamburg über ihn verhängte Exkommunikation. Damit ist auch die Vermutung widerlegt[2]), daß da Costa nach seiner in Amsterdam erfolgten Exkommunikation seinen Wohnsitz nach Hamburg verlegt habe. Aber die nun an den Tag gekommene Urkunde über da Costa erschließt uns auch das Verständnis anderer Schriftstücke, die, ohne seinen Namen zu nennen, gegen ihn oder gar von ihm geschrieben sind.

III.

Ich habe bereits anderswo[3]) den Beweis zu erbringen gesucht, daß der in der apdologetischen Schrift מאמר מגן וצנה[4]) von Leon Modena erwähnte, aber nicht mit Namen genannte Ketzer, der im Jahr 1616 in Hamburg gewohnt und von dort ein Schriftchen, enthaltend Einwände gegen die Tradition, nach Venedig gesandt hat, kein anderer sein kann als Uriel da Costa. Ich will nunmehr den Indizienbeweis für die Richtigkeit meiner Vermutung bis zur

---

[1]) Siehe Semuel da Silva, Tratado da immortalidade da alma, Vorrede abgedruckt bei Mendes dos Remedios S. 129: homem que não nomeyo por honra do sangue donde procede, ynda que elle o nam merece.

[2]) Siehe Perles in Monatsschrift 1877, 206.

[3]) Siehe ZfhB. XV, 80 ff.

[4]) Siehe A. Geiger, Leon da Modena, Breslau 1856, hebr. Teil.

Evidenz führen. Im Jahre 1616 bitten vornehme portugiesische Juden in Venedig den dortigen Rabbiner Leon Modena, eine Erwiderung auf ketzerische Fragen zu verfassen, die ein damals in Hamburg wohnender Zweifler aufgezeichnet und nach Venedig geschickt habe. Leon Modena schreibt daraufhin[1]), nicht im Namen des gesamten Vorstandes und Rabbinats der drei jüdischen Gemeinden von Venedig[2]), an die Vorsteher der Gemeinde Hamburg in Sachen des dortigen Ketzers, dieser habe eine Anzahl Angriffe und Einwände gegen die Lehre unserer Weisen nach Venedig geschickt und er (L. Modena) haben darauf wahrheitsgemäße Erwiderungen verfaßt. Werde der sadducäisch oder karäisch gesinnte Erzketzer und Leugner (מין ואפיקורוס גמור) sich mit diesen ihm zuzustellenden Fragenbeantwortungen zufrieden geben, sei die Sache gut erledigt. Wo aber nicht, müsse gegen ihn aufs strengste vorgegangen und der schwerste Bann, den für diesen Fall die Unterzeichneten schon von jetzt ab über ihn und seine Gesinnungsgenossen aussprechen, in der Hamburger Synagoge[3]) verkündet werden. Dann hätten

---

[1]) Siehe Blau, Leon Modenas Briefe, Budapest 1905—6, hebr. Teil, Nr. 156.

[2]) Blau ebendas. deutscher Teil, S. 88 meint, daß die Absender dieses Schreibens nach Hamburg nur venezianische Sefardim gewesen sein können. Aber der Ton dieses Schreibens ist der eines autoritativen religionsgesetzlichen Bescheides: ובכן זה הוא דברנו למעלתכם . . . . הנה אנחנו מעתה ומעכשיו בשם ה׳ אלהי ישראל וב״ד של מעלה מנדים ומחרימים אותו . . . וגוזרים . . . אז תפרסמו גזרתנו.

[3]) Wenn auch der 1617 zwischen der Hamburgischen Bürgerschaft und den dortigen portugiesischen Juden geschlossene Kontrakt in seinem ersten Punkte die Bestimmung enthielt: »Es soll . . die Nation . . keine Synagogam haben« (siehe Reils in Ztschr. f. Hamburgische Gesch. II, 381), so ist es doch selbstverständlich, daß die in Hamburg wohnenden Juden in irgend einem Raume zum Gottesdienste zusammenkamen, also ihre Synagoge (בית הכנסת bei Leon Modena genannt) hatten. Die Angabe bei Graetz X³, 18, daß für die von Eliahu Aboab als erste in Hamburg um 1626 gegründete und Talmud Thora genannte Synagoge der Haham Isaak Athias als Rabbiner berufen worden sei, bedarf der Berichtigung. Aus dem Briefe Leon Modenas an die Vorsteher der Gemeinde Hamburg geht zunächst hervor, daß

alle die Pflicht, ihn als einen durch den schwersten Bann aus der Synagoge Ausgestoßenen zu betrachten und zu behandeln, bis er in aufrichtiger Buße von dieser Ketzerei umkehren und in reuigem Widerruf sich verpflichten würde, auch nicht das Geringste der traditionellen Lehre je wieder mit einem Worte anzugreifen.

Das Datum dieses Briefes ist zwar in der uns erhaltenen Abschrift nicht angegeben, aber ohne Zweifel das Jahr 1616—17. Den 23. Ab 1618 erläßt das Rabbinat in Venedig eine wohl von Leon Modena, dem anerkannten Meister hebräischen Stils verfaßte, für die Rabbinen allerorten bestimmte geharnischte Kundmachung, die über die Tadler der Worte unserer Weisen und die Leugner der rabbinischen Tradition den Bann verhängt[1]). Wie aus diesem Schriftstück hervorgeht, hat es damals in Venedig nicht wenige Zweifler und Leugner gegeben[2]) die sich nicht darauf beschränken,

---

trotzdem noch 1617 »die portugiesische Nation« daselbst keine Synagoge haben durfte (Graetz das. S. 17), es doch schon 1616 ein Bethaus בית הכנסת für die dortigen Juden gegeben hat. Ferner ist der Rabbiner Ishac Atias nicht erst nach 1626, sondern schon 1622 von Hamburg nach Venedig gegangen. In der Widmung seines Ven. 1627 gedruckten Buches Tesoro de Preceptos an die ehrw. heil. Gemeinde von Hamburg (al venerando Kahal Kedos Talmud Tora de Hamburgo) schreibt er, daß er von dieser Gemeinde und ihrem ersten und einzigen Gründer Elia Aboab während der Jahre, die er in ihrer Gesellschaft und unter ihrem Einflusse zugebracht, unendlich viel Gutes genossen habe. Sonach hat die Hamburger jüdische Portugiesengemeinde — wohl bereits von Anfang an unter dem Namen Talmud Tora — jedenfalls schon 1616 bestanden, und in der auf »der Herrlichkeit« in Hamburg um 1626 mit behördlicher Erlaubnis erbauten Synagoge war nicht Is. Atias, sondern, wie bei Reils in Ztschr. f. Hamb. Gesch. II, 380 angegeben, David de Lara der erste Rabbiner.

[1]) Der Text ist zuerst in זרע אנשים, Husiatyn 1902, Nr. 29 und dann bei Blau, deutscher Teil, S. 95 abgedruckt. Das. Z. 3 st. בחבל l. כחבל, Z. 4 נשאו ist richtig nach Hos. 13, 1; Z. 5 st. ואמרו l. יאמרו; Z. 11 st. על המקום l. על החתום; Z. 14 st. ונסור l. ונסיר, Z. 20 st. העלו l. העלה.

[2]) Auch in der Vorrede zu dem 1625 vollendeten, aber erst 1629 in Amsterdam erschienenen Buche Nomologia des Haham Imanuel Aboab schreibt der Verf. (Ed. I, S. 5), daß er vor etwa 10 Jahren, also

ketzerische Ansichten zu hegen und im engen Kreise zu pflegen, sondern darauf ausgingen, ihre Anschauungen geräuschvoll zu propagieren, »wie eine Prophetenschar, die mit Harfe und Zither die Stadt durchzieht«[1]). Zu den begeisterten Vertretern traditionsfeindlicher Ansichten in Wort und Schrift gehörte Uriel da Costa.

---

i. J. 1615 begonnen habe, den Stoff für den Beweis der Wahrheit und Notwendigkeit des sog. mündlichen Gesetzes zu ordnen und daß er dann, aufgemuntert von einigen maßgebenden Gelehrten in Venedig und Amsterdam, zunächst den ersten Teil des Buches habe drucken lassen (das S. 6). Dieser sei nicht nur in Venedig und Amsterdam, sondern auch in Hamburg so beifällig aufgenommen worden, daß der Verf. daraufhin das Ganze zu veröffentlichen sich entschlossen habe. Wir wissen nunmehr, warum dieses Buch gerade in Amsterdam, Hamburg und Venedig besonders willkommen geheißen wurde. Es ist zur Zeit des ersten Auftretens des Hamburger Ketzers entstanden und die genannten drei Städte sind eben die Orte, wo dieser Ketzer, der kein anderer als Uriel da Costa ist, zahlreiche Anhänger geworben und gefunden hat.

[1]) Siehe Blau, Leo Modenas Briefe, deutscher Teil, S. 96: וכחבל נביאים בכנור ונבל יסובבו עיר.

(Fortsetzung folgt.)

Zwei Sammelbände aus dem Nachlasse Karolus Fischers.

Nebst drei ungedruckten Briefen Zacharias Frankels.

Von **Salomon Hugo Lieben.**

Unter dem Nachlasse Karolus Fischers[1]), wohl des bekanntesten Prager Censors in hebraicis, bewahrt die k. k. öffentliche und Universitätsbibliothek zwei starke Convolutbände in 4°, deren größtenteils handschriftlicher Inhalt wohl eine gründliche Bearbeitung verdiente; vorläufig will ich mich nur auf eine kurze Skizzierung einlassen.

Dem einen, der die Signatur XVIII Fr. 10 trägt, hat Karolus Fischer den Titel vorangesetzt: »Epistolae aliaque Hebraica collecta et notata a me Carolo Fischer Caesareo Regio Revisore et Censore in hebraicis et rabbinicis, nato Lichtenstadtii districtus Cubitensis, Anno 1712 et seq.« Er enthält größtenteils Briefe bekannter aber auch unbekannter Personen, wie Briefformulare, die Fischer zum Zwecke des Studiums der hebräischen Sprache und wohl besonders zur Erlernung des hebräischen Briefstiles sammelte. Darauf deuten u. a. die Übersetzungen vieler dieser Briefe, die hinzugefügten Auflösungen der Abbreviaturen, die punktierten Abschriften, die Karolus Fischer unmittelbar hinter den betreffenden Originalen einschaltete. Daneben finden sich auch wissenschaftliche Abhandlungen, Prospekte, ja sogar einige Titelkupfer.

Von interessanten Stücken seien hervorgehoben: ein Brief von Elias Mohr in Pest an R. Eleasasar Fleckeles bezüglich der Anstände, welche der ungarische Censor in hebraicis auf Betreiben seines Adlatus, des Mardochai Ungwar gegen Fleckeles תשובה מאהבה, der die Prager Censur bereits passiert hatte, erhebt.

[1]) Den Hinweis auf diese Handschriften verdanke ich Herrn Doz. Dr. J. Pollak hier.

Ein Begleitschreiben Markus Beer Friedenthals gelegentlich der Übersendung seines עקרי אמונה an Fleckeles. Ein Brief aus Leipzig 1765, der Klage führt über den Seidenschmuggel der Prager Juden. Ein Briefkonzept Fischers mit der hebraisierten Unterschrift קי׳דים, Briefe Wolf Heidenheims an seinen Prager Komissionär N. Keil, die Zirkuläre mit dem Cherem gegen den von L. L. Geiger aus Frankfurt a/M. geplanten Nachdruck von Heidenheims Machsor, die Abschrift eines öffentlichen Bekenntnisses d. d. א׳דר״ח אייר תק״ס eines ungenannten Anhängers Sabbatai Zebis, dem das Prager Bethdin auf vielfache Bitten nur mit Rücksicht auf seine angesehene Familie Buße auferlegt hatte, und der, ohne daß es von ihm verlangt worden wäre, öffentlich in der Altneuschul vom Atmemor aus dieses Bekenntnis ablegte und den Glauben an die drei כלבים פגרים משומדים שבתי צבי מאיזמר תפה עצמותיו ברכי׳ מסאלניקי שחיק טימיא יעקב פראנק אשר. רד לשחת לדראון עולם abschwört und jeden, der von ihrer קבלה טמאה etwas hält, für einen משומד גמור, einen כופר בתורת משה erklärt[1]). Ferner wären zu erwähnen zwei gleichlautende 1770 geschriebene Verwahrungen als Begleitschreiben bei der Übergabe des Scheidebriefes seitens getaufter Juden an ihre im Judentum verbliebenen Ehefrauen, deren eines wir hier mit den im Munde der Täuflinge doppelt anekelnden Blasphemien in extenso miteilen wollen:

מאחר שהאיר ה׳ את רוחי לכנום תחת כנפי שכינה באמונה שלימה של משיח ישוע הנוצרי אבל את חיילה בת משה שהיתה אשתי עומדת במרדך לבלתי לכת אחרי לחיי עולם הבא בכן אלך אתך לפני׳ משורת הדין באשר כפי הדין שלנו אין אני מחוייב ליתן לך גט משום כפי דתינו באם האשה לא חפצה ללכת אחר הבעל בזה העסק הרשות להבעל ליקח אשה לפי חפצו אבל לפני׳ משורת הדין כנ״ל קח גיטיך ולך מביתי לאיש אחר כפי תורת משה לא בשום אופן אחר כפי אבן עזר ובית שמואל חם ושלום ללכת אחרי התועים. נכתב פה פראג ששה בשבת שנים עשר לחדש יאנוארי אלף ושבעה מאות ושבעים מלדת משיחינו ישוע הנוצרי.

אהרן ב״ה בער ב״ש מקיש אל״ח פיליפום שטייניידר אלס עד
קראלום פרידריקום ריינר עד

---

[1]) Die etwas kräftige Sprache erinnert sehr an Eleasar Fleckeles in seinem אהבת דוד, in dem er u. a. für die drei hier erwähnten שבתי ברכי׳ יעקב die Kollektivabbreviatur בי״ש erfindet.

Das zweite gleichlautende ist am Sonntag, den 18. Mai 1770 von אברהם בן כמר משה ליב מרלי מפראג אל״ח ausgestellt; beide sind in schöner Quadratschrift von dem jedesmal als Zeugen gefertigten Karolus Friedericus Reiner, wohl auch einem getauften Juden, geschrieben. Weiter finden sich in diesem Bande ein Anerkennungsschreiben R. Jecheskel Landaus an הה״ק הר״ר פינחס סג״ל רמ״ד anläßlich seiner Wahl zum Gemeindevorsteher, worin besonders die vielen Dienste, die Remad dem Bethdin durch 18 Jahre geleistet hat, rühmend hervorgehoben werden, ein gedrucktes Zirkular der Metzer Gemeinde, datiert von ו׳אב תק״נג, in welchem ausgeführt wird, daß seit der bürgerlichen Gleichstellung der Juden vor zirka einem Jahre, es dem Gemeindevorstande unmöglich sei, Abgaben einzuheben oder Darlehen aufzunehmen; daher können die alten Schulden nicht gezahlt, die Thoragelehrten nicht unterstützt werden; der Vorstand sieht sich deshalb genötigt, besonders im Interesse des Thorastudiums um Unterstützung zu bitten. Diesem Zirkulare sind 12 Unterschriften beigedruckt, drei hinzugeschrieben; die erste dieser geschriebenen lautet: אורי פייבש כהן ר״ט ורב דבה״ט ובמקו׳ הרב אב״ד פה ק״ק מיץ.

Aus dem sonstigen Inhalt sind von besonderem Interesse zahlreiche Briefe von und an R. Bezalel Ranschburg, darunter auch von R. Wolf Boskowitz, ein Prospekt und Einladung zur Mitarbeit an der von Ignaz und Alois Jeitteles herauszugebenden Wochenschrift Siona, d. d. Wien 1. März 1819, die ein Honorar von 4 Dukaten in Gold für den Druckbogen zahlen wollen, ein lateinisches Schreiben des bekannten P. Franciscus Haselbauer an P. Joannes in Brünn über den dortigen hebräischen Buchdrucker Neumann und die gegen ihn anzuwendenden Maßregeln, in dem es heißt, daß Neumann als Jude ein armer Zehngebotschreiber, als Neophyt ein Kaffeesieder gewesen sei und sich als Buchdrucker sehr häufig gegen das Druckprivilegium vergangen habe, indem er fremde, anderswo gedruckte Bücher mit Zensurstempel versehen habe.

Von den im Bande enthaltenen Abhandlungen sind anzuführen ein Blatt mit der Überschrift מכתבים וישירים שונים. דרשות מהגאון,

darunter auch Übertragungen ins Hebräische, die in Prag 1795 gedruckte חמלה . . להצלחת הקיסר החסיד האדיר פראנץ השני יר״ה, Auszüge aus Schudt, Übersetzungen einiger talmndischer Redensarten und philisophischer technischer Ausdrücke, eine lateinische Anleitung, jüdische Daten in bürgerliche umzurechnen, »Fragment eines Aufsatzes aus dem Werke Schaar Hamelech, die Nichtjuden betreffend, von Rabbi Benedict ben Jona Jeiteles,« Abschriften der Megillat Ebah und der Massechet Purim, endlich eine Kopie der Abbreviaturensammlung des Prager Censors Leopoldus Tirsch, berichtigt von Karolus Fischer, an die Fischer folgende wehmütige Betrachtung anschließt: Meine eigene Abbreviaturensammlung ist seit mehr als 50 Jahren stark angewachsen, welche ich theils in alphabetische Ordnung gebracht, einen bey weiten noch größeren Theil aber, mit einem Verzeichnis solcher Abbreviaturensammler, da ich bereits ins 82. Jahr meines Alters gehe, schwerlich mehr ins Reine werde bringen können. Zu was sollten sie auch nützen? wer wird Gebrauch davon machen? Denn meines Wissens verwendet sich niemand in k. k. östereichischen Staaten weder vom geistlichen noch weltlichen Stand christlicher Seits auf das Studium der zum Amt eines k. k. Censors, Revisors und Translatörs erforderlichen Wissenschaften. Prag den 21. Juny 1838. K. Fischer.

Während dieser Band alles umfaßt, was Fischer aus irgend einem Grunde der Aufbewahrung wert erachtete, ist der zweite Band, der die Signatur XVIII Fr. 11 trägt, viel einheitlicher. Er enthält nämlich, wie schon sein Titel besagt[1]), nur Briefe, die an Karolus Fischer gerichtet sind, oder doch auf ihn Bezug haben. Dieser Band legt die Beziehungen des Censors in hebraicis zu seinen gelehrten jüdischen Freunden klar, er enthält chronologisch

[1]) Der Titel lautet: Epistolae Rabbinorum aliorumque Hebraeorum ab A. 5549 (1789) usque 5593 (1836) (!) ad me Carolum Fischer Caes. Reg. librorum hebraicorum, rabbinicorum etc. Revisorem et Censorem, nec non ad altiora Regni Bohemica Tribunalia documentorum Translatorum scripta. Cum insertis in concepta a me ad nonnullos ejusdem gentis exaratis literis et responsis. Accedunt Epistolae sine anni nota, simulque germaniae ad me directae.

geordnet über 200 meist hebräische Briefe. Wieviel wertvolles Material zur Geschichte der Prager jüdischen Gelehrten an der Wende des 18. Jahrhunderts er bietet, kann man aus folgenden Daten ersehen. Er enthält über 50 hebräische Briefe Bezalel Ranschburgs, darunter 5 gezeichnet mit שושן אילן und אילן שושנה der Hebraisierung von Ranschburgs Familiennamen Rosenbaum, über 30 Eleasar Fleckeles, mehrere Briefe von Baruch Jeiteles, Itzig Spitz aus Kollin, Samuel Löw Kauder, Eleasar Kalir, Joseph Lerner in Lichtenstadt, je einen Brief von Jecheskel Landau, M. J. Landau und Wolf Boskowitz, Konzepte zu Briefen an Eleasar Fleckeles, Bezalel Ranschburg, Baruch Jeiteles, M. J. Landau etc. Von den deutschen Briefen wären zu nennen solche von Aron Chorin, David Levit, Kreisrabbiner in Lowitz, je ein Brief von Isak Euchel, Elias Meyer, dem Autor des Sefer Habajith, Meyer Simon Weil, Viceoberlandesrabbiner in Berlin, Juda Jeiteles, Samuel Landau, M. J. Landau und die den Beschluß bildenden drei Briefe Zacharias Frankels. Die eingehende Würdigung des Inhaltes dieser Briefe, die Verwertung des darin gebotenen Materials zur Geschichte der Prager Gelehrten, will ich mir für eine größere Arbeit vorbehalten. Hier seien nur die drei Briefe Zacharias Frankels mitgeteilt, für deren Veröffentlichung wohl die von ihm begründete Monatsschrift der geeigneteste Ort ist.

I.

Sei. Hochwohlgeboren, dem Herrn Karl Fischer, K. K. Censor et Translator in Hebraicis.

Endesgefertigter, welchem von einem Freunde in Wien folgende Werke überschickt wurden:

ספר אפי רברבי בפיורדא לפרט ויהי דבר שמואל לכל ישראל
ונתתי את חשן המשפט את האורים ואת התומים פה ק"ק הומבורג פ"אר דער
ה"א שנת והגידו לך את דבר המשפט
ספר אשלי רברבי באמשטרדאם בשנת חמלא הארץ לדעת לפ"ק

wagt es zu bitten, diese Werke aus dem Mauthamte ihm gütigst verabfolgen zu lassen, da diese Werke auch in den k. k. Erbstaaten vielfältig aufgelegt und in diesen nichts der hohen Staats-

verfassung Widriges gefunden wurde; übrigens denkt Gefertigter sie auch nur für sich in Gemäßheit seines Standes anzuwenden.

Prag den 11. Aprill 832.

Doktor Zacharias Frankel
k. Leitmeritzer Kreisrabbiner.

II.

Sr. Hochwohlgeboren, Herrn Carl Fischer, K. K. Translator und Revisor in hebraicis.

Hochwohlgeborener Herr!

Ein Zufall verhinderte mich, dem Veteranen der hebräischen Litteratur meine abermalige Aufwartung vor meiner Abreise von Prag zu machen. Ich habe fürwahr! nicht wenig dabey verloren, da ich unbenützt die Gelegenheit mußte vorübergehen lassen, dem hochherzigen biederen Manne, der mit der Weisheit des Greises einen regen, lebhaften Sinn für das Gute und Edle verbindet, noch einmahl meine innige Achtung an den Tag zu legen. Daher sey es mir vergönnt, in diesen wenigen Zeilen Ew. Hochwohlgeboren die Versicherung abzulegen, daß ich mit Ungeduld den Tag herbeywünsche, wo ich Hochderoselben noch mit völliger Jugendkraft ausgerüstet, wiedersehe, und den Spruch unserer Weisen immer mehr bestätigt finde: זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן »der Weise je älter er wird, desto mehr nimmt er an Weisheit zu.« Ein Spruch, der sich an Ew. Hochwohlgeboren so trefflich bewähret.

Ich habe schließlich noch zu bemerken, daß eingedenk der Äußerung von Hochderoselben hinsichtlich der Zensur der Grabsteine oder sogenannten מצבות ich dem k. k. allerhöchsten Hofdekrete[1]) sogleich pünktlich nachkam, meine Gemeinde auf dieses aufmerksam machte, und als Beweis hiervon belieben Hochdero-

[1]) Die Zensurierung hebr. Grabschriften erfolgte auf Grund des Hofdekretes v. 25. März 1810, das von Gubernium öfters dem Prager Magistrate und den Kreisämtern in Erinnerung gebracht werden mußte, so z. B. unterm 7. Juni 1813.

selben eine Grabschrift zur Censur zu erhalten, welche von mir schon vorher revidiert wurde und hinsichtlich des Lobes auf die verstorbene, darin erwähnte, Lea Kantor nichts anstößiges enthält. Wollen Hochderoselben auch belieben, mir eine Copie des erwähnten Hofdekretes Überbringer dieses, H. Moritz Cantor von hier, gütigst zu übermachen, so würde dieses auch treffliche Dienste bey den anderen Gemeinden des Leitmeritzer Kreises leisten, da ich überhaupt mich bestrebe, in jeder Hinsicht den Landesgesetzen aufs pünktlichste nachzukommen.

Indem ich Ew. Hochwohlgeboren meine ungeheuchelte Achtung an den Tag lege, habe ich die Ehre zu verbleiben

Dero stets bereitwilliger

Dr. Zacharias Frankel
K. Leitmeritzer Kreisrabbiner und
Teplitzer Localrabbiner.

III.

Sr. Hochwohlgeboren, Herrn Carl Fischer,
k. k. Bücherzensor und Revisor in Prag
nebst einer Broschüre

Hochzuverehrender Hochwohlgeborener Herr Censor!

Indem ich mich hiermit als Dero tiefen Schuldner erkenne, für Ihr höchst wohlwollendes, von Juni l. J. mir zugesandtes Schreiben, bin ich so frey, mich zu entschuldigen über mein anhaltendes Stillschweigen und zugleich das zu erwähnen, was mich heute ermuthigt zu schreiben. Hochderoselben berührten in dem angeführten Briefe: daß ich darauf aufmerksam zu seyn habe, daß keine מצבות hier ohne hohe Censurbewilligung gesetzt werden. Ich dachte nur daher: יהללוך זר ולא פיך. Wenn Männer aus Teplitz kommen und auch die kleinste Grabschrift censurieren lassen, so muß dieses der vollständigste Beweis seyn.

Zu dem Entschlusse aber, mir heute die Freyheit zu nehmen, an Hochderoselben ein Schreiben ehrfurchtsvoll zu richten, bewog mich bloß Dero hoher Eifer für die Wahrheit nnd das Göttliche. Hochderoselben äußerten mir Ihre Ansichten hinsichtlich des

Vortrages der Rabbiner und der sogenannten דרשות, und ich konnte daraus entnehmen, daß es Hochdero Wunsch sei, daß auch endlich die Rabbiner in einer rein deutschen, verständlichen Mundart predigen sollen. Ich benützte diesen Wink und halte auch hier zu Teplitz deutsche Vorträge, von welchen gegenwärtige Broschüre[1]) eine Probe ist, und wo ich nur zu bemerken habe, daß alle angeführten Bibelstellen auch in hebräischer Sprache von mir vorgetragen wurden, nur wegen Mangel an Lettern mußten sie in dem Druck ausgelassen werden.

Wenn nun Hochderoselben diesem nicht ganz Dero Beyfall versagen, so wird dieses die größte Aufmunterung für jenen seyn, der sich mit Achtung zeichnet

Ew. Hochwohlgeboren bereitwilliger Diener

Dr. Z. Frankel
k. Leitmeritzer Kreisrabbiner.

Teplitz, d. 21. November 1832.

---

[1]) Es ist dies wohl die von Brann im Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen Zacharias Frankels (M. S. 1901 S. 337) angeführte Rede, bei Gelegenheit der Feier des Dankfestes für die durch die göttliche Vorsehung von dem Leben Sr. Majestät des jüngeren Königs von Ungarn glücklich abgewendete Gefahr. Gehalten am 15. September 1832 in der Synagoge zu Teplitz. Wird zum Besten des hiesigen neu errichteten israelitischen Hospitals für in- und ausländische Arme des Bades bedürftige Kranke und zu dessen Bau verkauft. Prag, in der Gerjabek'schen Buchdruckerei, XXII u. 36. SS. 8.

Zur Geschichte der Juden in den Balkanstaaten.

Von **Ludwig Geiger.**

In den Publications of the American Jewish Historical Society Number 24, die uns merkwürdigerweise nach der Kriegserklärung Amerikas zugegangen sind, wird eine wichtige Studie abgedruckt, die den folgenden Titel führt: Jewish disabilities in the Balkan States, American contributions toward their removal, with particular reference to the congreß of Berlin. By Max J. Kohler and Simon Wolf. Ich versuche im folgenden möglichst kurz den Inhalt dieser aufschlußreichen Abhandlung wiederzugeben, die ein in Deutschland wenig bekanntes und bearbeitetes Material darbietet.

Nach den Judenverfolgungen, die 1870 in Rumänien stattfanden, wurde durch die Vereinigten Staaten Benjamin P. Peixotto als amerikanischer Konsul zwar ohne Gehalt, aber durch die amerikanischen Juden mit reichen Geldmitteln versehen, auf 5 Jahre nach Bukarest geschickt. Er erhielt warme Empfehlungen vom Präsidenten Grant und wurde von dem neuen König Rumäniens Karl freundlich empfangen. Aber bald nach seiner Ankunft im Jahre 1872 wurde der Haß gegen die Juden in Rumänien außerordentlich heftig infolge der Diebstähle und Entweihung, die in einer Kirche von Ismail stattgefunden hatten, Verbrechen, die zwar ausschließlich von einem getauften Juden begangen waren, von diesem aber anderen unschuldigen Juden zugeschrieben wurden. Die letzteren wurden wirklich trotz ihrer Unschuld mit schweren Strafen belegt. Die Sache wurde zu einer in ganz Europa und Amerika besprochenen Angelegenheit, sodaß durch den Einspruch verschiedener Mächte die Unschuldigen schließlich befreit wurden. Peixotto, dessen Unermüdlichkeit dieser glückliche Erfolg in erster Linie zu verdanken war, bemühte sich außerdem um bessere Erziehung der Juden und begründete zur Erreichung dieses Zweckes und anderer humaner Ziele Vereine und Komitees. Aber vor allem gebührt ihm das Verdienst, die

ganze Welt für das Schicksal seiner unglücklichen Glaubensgenossen interessiert zu haben.

In drei jüdischen Konferenzen wurde die Lage der rumänischen Juden beraten. In der ersten internationalen zu Brüssel 1872 wurde die Erleichterung ihrer Einwanderung nach Amerika beschlossen; in einer zweiten zu Paris 1876 abgehaltenen wurden die Vorschläge angenommen, dahin zu wirken, den Nichtmohammedanern im türkischen Reiche Gleichstellung zu verschaffen und auf ihre Emanzipation in den Balkanländern hinzuwirken, ohne daß diese Beschlüsse einen sonderlichen Erfolg aufzuweisen hatten. In einer dritten zu Paris 1878 wurde die Einwanderungsfrage nach Amerika weiter diskutiert und vor der Verschickung Armer gewarnt.

Inzwischen war der Berliner Kongreß 1878 abgehalten worden (13. Juni), von Amerika war die Anregung ausgegangen, den Juden in Rumänien gleiche Rechte wie den übrigen Untertanen auszuwirken. Die gleiche Forderung hatte Eduard Lasker im deutschen Reichstag, M. Wahrmann und Ignaz Kuranda in Österreich erhoben; Crémieux und Montefiore hatten Frankreich und England für solche menschenfreundlichen Pläne zu gewinnen gesucht; durch G. von Bleichröder[1]) war Bismarcks Interesse und Teilnahme gewonnen. Obgleich Rußland seiner Politik treu blieb, die darin bestanden hatte, alle Bemühungen zu verwerfen, die darauf abzielten, den Juden in Rumänien und der Türkei zu helfen, und fortfuhr, sein Augenmerk nur auf die notleidenden Christen zu richten, die Juden aber unberücksichtigt zu lassen

[1]) Es ist ein Irrtum, wenn S. 47 Anmerkung Julius Bleichröder als Vetter Gersons bezeichnet wird, er ist vielmehr sein Bruder. Ob der erstgenannte, ein ganz vortrefflicher Mann, der sich aber in öffentlichen Angelegenheiten bescheiden zurückielt (er darf nicht Vorsteher der Berliner Gemeinde genannt werden, wie es in der betreffenden Anmerkung geschieht, sondern war nur einfacher Repräsentant), einen wirklichen Einfluß auf seinen Bruder übte, ist mir nach meiner genauen Kenntnis des Wesens des Genannten höchst zweifelhaft. Auch zu der Nachricht, daß Julius Bleichröder Leiter der Versammlung in Brüssel gewesen, wie es S. 24 heißt, möchte ich ein Fragezeichen setzen.

und trotz der starken Ungeneigtheit der serbischen und rumänischen Vertreter, auf welche die amerikanischen und französischen Unterhändler trotz aller Mühe keinen Einfluß erlangen konnten, wurde in der Konferenz durchgesetzt, daß zunächst für Bulgarien religiöse Freiheit aller Untertanen proklamiert wurde. Nach allen Anstrengungen kam man auch für Serbien, ungeachtet des heftigen Widerstandes Rußlands, zu dem gleichen Resultate. Was Rumänien betraf, so verzichtete Rußland auf seinen Widerspruch, und nach langen Debatten wurde als Beschluß des Kongresses verkündet, daß die Verschiedenheit religiöser Überzeugungen und Gebräuche gegen niemanden als ein Grund zur Ausschließung oder Unfähigkeit für bürgerliche und politische Rechte, Ehren, Ämter und Ausübung von Handwerk und anderer Tätigkeit benutzt werden dürfe. Vielmehr wurde Freiheit und unbeschränkte Übung ihres Kultus allen Untertanen zugesagt und jede Beschränkung in der Bildung von Gemeinden und in ihrer Beziehung zu ihren geistlichen Führern aufgehoben. Während dieser Beschluß für alle Balkanstaaten galt, wurde für Rumänien noch ein besonderer Artikel hinzugefügt, in dem es hieß: »Bürger und Untertanen aller Mächte, Kaufleute und andere, sollen in Rumänien ohne Unterschied des Glaubens auf Grund voller Gleichheit behandelt werden«.

Zu diesem Resultat hatten Amerika, Frankreich, England und Deutschland[1]) in gleicher Weise mitgewirkt; alle empfingen den Dank der Vertreter der großen jüdischen Organisationen.

Die Balkanstaaten verhielten sich diesen Beschlüssen gegenüber in sehr verschiedenartiger Weise. Serbien, Bulgarien und die Türkei führten die Anordnungen durch Gesetze aus, obgleich es auch in den genannten Staaten an widrigen Zwischenfällen nicht fehlte, Rumänien allein leistete passiven Widerstand und

[1]) Es ist höchst charakteristisch, daß der greise Kaiser Wilhelm im Grunde nicht dafür war, auf die Gleichberechtigung der Juden zu dringen, sich aber in seiner großartigen Loyalität den gefaßten Beschlüssen durchaus fügte. Vgl. die merkwürdigen Ausführungen S. 75 und Anmerkung daselbst, die vielleicht doch eine kritische Besprechung, möglicherweise eine Berichtigung verdienen.

duldete gesetzliche Beeinträchtigungen, ja schlimme Verfolgungen der Juden. Durch Jakob H. Schiffs und O. Strauß' Bemühungen wurde im Jahre 1902 die Aufmerksamkeit der amerikanischen Regierung auf diese unerhörten Zustände gelenkt, die einen Bruch der geschlossenen Verträge darstellten, ohne daß es damals gelang, eine Abstellung zu erzielen. Auch im Jahre 1913 ging, angeregt von der jüdischen Genossenschaft Amerikas, eine neue Bewegung von den Vereinigten Staaten aus, um in der Behandlung der Juden Rumäniens Wandel zu schaffen; auch diesen Bemühungen war kein unmittelbarer Erfolg beschieden.

In dem gegenwärtigen Weltkriege haben sich diese Verhältnisse glücklich gewandelt. Die Türkei und Bulgarien — des sind wir sicher — werden die Juden auch in Zukunft als Vollbürger anerkennen. Was aus Serbien wird, läßt sich einstweilen nicht sagen. In Rumänien kündigt sich ein neuer Geist an, und es ist zu hoffen, daß, zumal die dortigen Juden trotz der Ungerechtigkeit, unter der sie litten, ihre Pflicht vollauf getan haben, besonders wenn das nunmehr frei gewordene Rußland Ausschließungsmaßregeln in keiner Weise befürworten oder gar unterstützen wird, endlich die Freiheit erlangen, daß Rumänien nichts anderes übrig bleiben wird, als der Stimme der Vernunft Gehör zu geben und seinen eigenen Vorteil zu bedenken. Dann wird das geeinte Europa — denn wir wollen nicht daran verzweifeln, daß dieser Traum sich einmal erfüllt — nicht mehr nötig haben, durch Verträge und Deklarationen auf eine Gleichstellung unserer Glaubensgenossen hinzuarbeiten.

Ich will diese kurze Skizze nicht schließen, ohne die ungemein wertvolle, mit zahlreichen wenig bekannten oder ganz ungedruckten Aktenstücken bereicherte Abhandlung als eine höchst wertvolle Publikation zu begrüßen. Es wird lange dauern, bis unser wissenschaftlicher Verkehr mit Amerika wieder regelmäßige Formen annimmt; möge nach dem Frieden, der doch endlich einmal kommen muß, das starke geistige Band, das Deutschland und Amerika bisher umschloß, sich wieder neu anknüpfen und festigen.

Besprechungen.

1 **Curt Trützschler von Falkenstein,** Die Lösung der Judenfrage im Deutschen Reiche. Falken-Verlag zu Darmstadt 1917.

2. **Walther Rathenau,** Eine Streitschrift vom Glauben. J. Fischer, Verlag, Berlin 1917.

3. **Eduard Bernstein** M. D. R. Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege. Berlin. Erich Reiss, Verlag 1917.

Von diesen drei mir zur Besprechung vorliegenden Schriften beschäftigen sich die erste und zweite (diese allerdings nur als Antwort auf die erste) mit der Judenfrage, die dritte mit einer jüdischen Frage. Man muß beide Ausdrücke wohl auseinanderhalten: in dem ersteren sind die Juden Gegenstand der Frage, in dem anderen ist die Frage ein Gegenstand der Juden. Damit wende ich mich sogleich zu Nr. 1. Die Schrift des Herrn v. Trützschler ist ohne Frage die Frucht einer Vereinigung von aufrichtiger christlicher Frömmigkeit, vornehmer Gesinnung, reicher Bildung und warmer Teilnahme für die Juden. Als solche besitzt sie ihren Wert und wird ihn behalten. Dagegen halte ich die »Judenfrage« für nichts anderes, als für eine auf materielle Vorteile oder Geschäftszwecke angelegte Konstruktion der Antisemiten, die sich diesen Namen gleichsam als eingetragene Firma zum Betrieb der von ihnen aufgeworfenen »Judenfrage« beilegten. Es gibt immer Projektenmacher, die auf leichte Weise vorwärts kommen wollen. Da ihnen kein anderer Gedanke zur Hand war, konstruierten sie die »Judenfrage« zu einer Zeit, in der in Deutschland der mittelalterliche Judenhaß längst überwunden war, als Neubelebung desselben, womit sie Erfolg hatten, da es immer viele Leute gibt, die im Gegensatz zu der Sophokleischen Devise sagen: »Nicht mitzuteilen, sondern mitzuhelfen bin ich da.« Schon der Talmud, der in dieser Sache einige Erfahrung hatte, stellt die Behauptung auf: »Wer die Juden bedrängt, gelangt an die Spitze.« Eine Bestätigung dieses Satzes aus neuerer Zeit bildet

die folgende Mitteilung, die ich einem verstorbenen Freunde verdanke. Die gleichfalls verstorbene Baronin Bettina v. Rothschild machte in ihrer Loge in der Wiener Hofoper einem noch nicht verstorbenen christlichen Aristokraten, der ihr seine Aufwartung machte, Vorwürfe wegen seiner Hinneigung zu den Antisemiten, worauf dieser scherzhaft entgegnete: »Mais Madame, il faut qu'on fasse carrière.« Der Scherz ist bitterer Ernst. In Wien war der Antisemitismus das Sprungbrett zu den höchsten Würden. Dem deutschen Volke gereicht es zur Ehre, daß es »die Schmach des Jahrhunderts« nicht so weit hat kommen lassen. Wenn es, nachdem es mit seinen äußeren Feinden fertig geworden, auch dieses innere »Düppel« des Antisemitismus beseitigt haben wird, so wird es fast mehr noch als des ersteren Erfolges, des letzteren sich rühmen können. Das ist auch die berechtigte Hoffnung der deutschen Juden und die wahre »Lösung der Judenfrage im Deutschen Reiche«. Herr v. Trützschler braucht deshalb wegen der deutschen Juden nicht besorgt zu sein. Wenn sie es abgewartet haben, daß sie nicht mehr verbrannt oder vertrieben werden, können sie es auch abwarten, bis ein Jude aktiver Offizier oder gar Minister wird. In Ungarn ist jetzt ein Jude Justizminister! Quam multa fieri non posse, priusquam facta sunt, judicantur! Eher kann sich Herr v. T. darüber Sorge machen, was die Folge sein würde, wenn sein gut gemeinter Vorschlag zur Lösung der Judenfrage im Deutschen Reiche, nämlich die Gesamttaufe der Deutschen Juden, angenommen würde. Ich fürchte sehr, daß in diesem Falle mit dem Judentum auch das Christentum aufhören würde. Denn für sehr viele Christen sind die Juden die notwendige Folie ihres Glaubens. Ihr Christentum besteht in dem Bewußtsein, daß sie keine Juden sind und nicht zu den Verworfenen gehören, ganz zu geschweigen von den gewiß nicht Wenigen, bei denen der Beweis ihrer christlichen Liebe der Judenhaß oder der Antisemitismus ist. Selbst der »Edel-Christ« bedarf für seinen Glauben der Folie des Juden. Herr v. T. selbst ist ein Beweis dafür. Denn warum würde er sonst verlangen, daß die deutschen Juden »jüdische Christen« werden sollen? Als ich im J. 1862 Rabbiner in Magdeburg war, bat mich einmal meine christliche Magd für einen Armen, der draußen stände, um ein Paar Stiefel. Ich hieß sie die Bitte des Armen erfüllen. Als sie wieder ins Zimmer trat, sagte sie zu mir: »Das war aber echt christlich gehandelt.« Ich schwieg dazu. Wozu sollte ich mich in eine Kontroverse mit ihr einlassen? Der Arme hatte ein Paar

Stiefel. Damit war er befriedigt. Ich auch. Ich glaube, daß Herr v. T. sich auch dabei beruhigen könnte, daß die deutschen Juden, wie er zugesteht, Nächstenliebe üben, auch wenn diese nicht christlich abgestempelt ist. Für seine Mußestunden möchte ich ihm aber die Lektüre einer der zahlreichen jüdischen Schriften über die Nächstenliebe empfehlen, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind. Er würde sich dann davon überzeugen, daß seine Hoffnung, die Juden würden einsehen, daß »die christliche Nächstenliebe der jüdischen Morallehre gegenüber einen religiösen, kulturellen, geistigen Fortschritt bedeutet«, ebenso aussichtslos ist, wie seine Hoffnung auf die Gesamttaufe der deutschen Juden.

Nr. 2. Die Schrift des Herrn Walther Rathenau ist die Antwort auf die des Herrn v. Trützschler. Dieser wird nach dem Göthewort von allem, was Herr Rathenau viel spricht, um zu versagen, nur das Nein hören. Deutlich heraus sagt es Herr R. selbst erst am Ende seiner Schrift, indem er bemerkt, daß es ihm widerstrebe, seine Abhandlung mit einem »hohlen Nein« zu schließen (S. 39). Aber die ganze Schrift vom Anfang bis zum Ende ist ein Nein, und durchaus kein hohles, sondern ein mit einem Abriß der Religionsgeschichte ausgefülltes, und mit allen Mitteln der Redekunst, nicht am wenigsten dem einer feinen Ironie, ausgeführtes. Herr R. geht davon aus, daß das Judentum ein kirchen- und dogmenloser Glaube sei, also die möglichste Denkfreiheit gewähre und ertrage, das Einigende sei allein das Bekenntnis zur göttlichen Einheit, dessen Urform in deutscher Sprache lautet: Der Herr ist unser Gott, der Herr, der Eine. Wer so denkt und schreibt, ist Jude. Das gilt nach außen wie nach innen. Von dem, was Herr R. sonst noch anführt, kann er mit Hillel sagen: das Übrige ist Erklärung, gehe und lerne! Aus diesem Übrigen möchte ich nur die Antwort hervorheben, die Herr R. einem Dissidenten, Muselman oder Buddhisten erteilen würde, der ihn fragte, welchem herkömmlichen Bekenntnis er sich anschließen solle. Die Antwort lautet: »Willst du überhaupt diesem Glauben den Stempel eines herkömmlichen Bekenntnisses aufdrücken, was bei dir steht, so scheint der mosaische Monotheismus kraft seiner Freiheit von Dogma und Kirche nur das einzige Bekenntnis zu sein, das deinen Glauben ohne inneren Widerspruch dulden darf und dulden muß« (S. 29). Ich weiß nicht, ob Herrn R. bekannt ist, daß R. Jochanan schon vor mehr als

anderthalb Jahrtausenden dasselbe gesagt hat, nur mit anderen Worten »Wer den Götzendienst ableugnet, heißt Jude«. Herr R. hat die jüdische Literatur um eine Schrift bereichert, deren Lektüre wohl geeignet ist, einen nicht mehr ganz sattelfesten Juden, an den die Trützschlersche Einladung erginge, zu ihrer entschiedenen Ablehnung zu bestimmen. Ich will jedoch nicht verhehlen, daß mir einige Stellen in dieser Schrift gegen den Strich gehen. Herr R. sagt im Anfange, daß er zur Abfassung seines Briefes »die stille Muße dieses dreifach ernsten, kriegszeitlichen und frühlingsarmen Karfreitags« benützen wolle (S. 9), und er bemerkt am Ende, daß der Brief »nun schon den freundlichkühlen Ostersonntag überdauert« (S. 39). Ich habe gewiß nichts gegen den Gebrauch der christlichen Benennung dieser Tage einzuwenden. Daß sich aber Herr R. ihrer in diesem Briefe bedient, und insbesondere den Karfreitag unterstreicht, mutet mich seltsam an. Befremdlicher noch ist folgende Stelle: »Vielleicht haben Sie in meinen Schriften gelesen. Dann wissen Sie, daß ich auf dem Boden der Evangelien stehe« (S. 28). Und auf welchem Boden stehen die Evangelien? Herr v. T. macht gar kein Hehl daraus, daß nach seiner Meinung dieser Boden auf einem höheren Niveau liegt, als das Judentum. Das kann doch die Ansicht des Herrn R. nicht sein. Er will nur sagen, wenn ich ihn recht verstehe, daß er, obwohl Jude, oder besser: weil Jude, auf demselben Boden (sc. der Sittlichkeit) stehe, auf dem die Evangelien sich befinden. Durch ein paar Worte mehr oder anders, hätte sich also der seltsame Eindruck, den der Satz, wie er dasteht, macht, vermeiden lassen.

Nr. 3. Die Schrift des Herrn Bernstein beschäftigt sich mit einer jüdischen Frage: »Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege«. Hier kann ich mich kurz fassen, denn von dieser Schrift kann man ähnlich wie von den sybillinischen Büchern sagen: das letzte Blatt wiegt die ganze, übrigens in allen ihren Teilen interessante Schrift auf. »Wie immer sie (die Juden) es mit der Religion halten, wie innig sie mit der Nation und für die Nation empfinden mögen, der sie als Mitbürger zugehören, mit wie großer Anhänglichkeit immer sie das Bewußtsein ihrer Stammeszugehörigkeit wegen erhalten mögen, so ziemt es ihnen doch, neben dem Landes- und Stammespatriotismus das weltbürgerliche Empfinden hochzuhalten, um durch dieses zu läutern und zu veredeln. Nicht, weil sie die Gewalt nicht ausüben können,

. . . sondern auf Grund der Geschichte ihres Volkes sind die Juden die geborenen Pazifisten«. Diesem Satz stimme ich von ganzem Herzen zu. Noch beherzigenswerter ist der in eine Fanfare ausklingende Schluß: »Das Hauptgebet der jüdischen Religion enthält den Satz, der, in seiner vollen Bedeutung erfaßt, das kategorische Pflichtgebot für den Juden ausdrückt, für sie (die sozialen Befreiungsbewegungen) mit größter Hingebung einzutreten und in ihrem Sinn als Mittler der Völker sich zu betätigen: »Gedenke, daß du ein Knecht warst in Ägypten!«

Wien. M. Güdemann.

Wachstein, Bernhard Dr., Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, im Auftrage der historischen Kommission der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien bearbeitet. Mit 68 Textabbildungen und 24 Tafeln. 2. Teil 1696—1783. Wien u. Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917. XLIII u. 636 Seiten. gr. 8.

Taglicht, J. Dr., Nachlässe der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Finanz-, Wirtschafts- und Familiengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts herausgegeben und bearbeitet. VII. Band der Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917, 8. XI u. 344 Seiten und 65 Seiten hebräischer Teil.

Wachsteins großes Inschriftenwerk hat bereits in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1915, S. 232 f. seine eingehende Würdigung durch mich gefunden. Dem damals besprochenen ersten Band ist nunmehr in verhältnismäßig kurzer Frist der vorliegende zweite gefolgt, welcher das Meisterwerk in ebenso würdiger Weise beschließt. Er umfaßt die Nummern 696—1169, die Jahre ca. 1690 bis 1790 und eine Reihe undatierbarer Bruchstücke größeren und kleineren Umfangs. Beigegeben sind einige Originalurkunden von Privilegien, Testamenten und Stiftungen, Nachträge zu Band I und II, sowie außer den zahllosen, in den Text eingedruckten Abbildungen 24 Tafeln mit phototypischen Wiedergaben von Grabsteininschriften. Ein tadellos zuverlässiges Personen- und Ortsregister gestattet wieder bequemste Benutzung selbst der kleinsten

Einzelheiten. Der Unterschied der Zeit, die zur Behandlung steht, macht sich nach mancher Richtung hin deutlich bemerklich. Die Lesung der Inschriften begegnet nicht mehr den außerordentlichen Schwierigkeiten der Entzifferung wie in der älteren Periode. Dafür ist aber die Sprache selber gesuchter und geschraubter geworden. Es gibt viele geradezu erschreckende Monstra unter diesen Inschriften. Sie vermeinen die Großen, deren Nachruhm sie künden, um so höher zu ehren, je weitschweifiger und erkünstelter ihre Lobeserhebungen klingen. In Wirklichkeit bekunden sie damit eine abstoßende, oft geradezu verletzende Geschmacklosigkeit, die vielleicht im Wesen der Zeit, sicherlich aber nicht einmal im Sinne der Toten selber lag, denen sie galt. Den ausgeklügelten biblischen und talmudischen Wortverschlingungen nachzugehen, in denen sie sich bewegen, war zwar keine lohnende, aber eine um so schwierigere Aufgabe, die Wachstein mit bekannter Belesenheit und gewohntem Scharfsinn in Text und Übersetzung meistens restlos zu lösen weiß. Ebenso kenntnisreich, scharfsichtig und tiefgründig ist wieder die Aufdeckung und Kombinierung der Familiengeschichte. Sie umfaßt diesmal Häuser, die in den letzten Jahrhunderten der jüdischen Geschichte mit die größte Rolle in der Öffentlichkeit außerhalb wie innerhalb der jüdischen Kreise spielten. Um nur eine kleine Auslese zu geben, seien genannt: Arnsteiner, Auspitz, Austerlitz, Brilin, D'Aguilar, Eskeles, Gomperz, Gins, Hoenig, Koenigswart, Lehmann, Leidesdorfer, Liebmann, Michl, Oppenheimer, Poesing, Schlesinger, Sinzheim, Spitz, Wertheimer. Die Gemeinden, in deren Geschichte sie eingreifen, weisen neben zahlreichen kleineren Ortschaften die hervorragendsten Stätten jüdischen Lebens in Österreich, Deutschland und den Niederlanden auf. Aus Eisenstadt und Preßburg ist viel handschriftliches Material mitverarbeitet. Verschiedene dieser Familien haben eine zusammenfassende und abschließende Darstellung ihrer Bedeutung und ihrer Genealogien gefunden; dies war nur durch den erstaunlichen Fleiß möglich, mit dem die geringfügigsten Notizen aus allen Winkeln und Ecken der Literatur zusammengetragen sind, sowie durch die scharfsinnige und feinfühlige Kombinationsgabe, mit der die Zusammenhänge hergestellt und die Lücken ergänzt wurden. Neues wird sich hier nur noch aus handschriftlichem, bislang unediertem Material beibringen

lassen. Eine besondere Bedeutung haben in diesem Zeitalter die Familien der Hoffaktoren erlangt. Wachstein schildert ihren glänzenden Aufstieg, dem meist ein ebenso jäher Abstieg zu folgen pflegt, legt ihre Bedeutung für die allgemeine Staatswirtschaft, ihre Stellung am Hofe und in den christlichen Kreisen, wie ihre Anteilnahme am jüdischen Leben dar und weiß wie im ersten Band so auch hier wieder von der Personengeschichte aus treffende Ausblicke auf die allgemeine Kultur-, Geistes- und Wirtschaftsgeschichte zu geben. Außer den Inschriften gewähren die im Text und im Anhang wiedergegebenen Urkunden wiederholt Gelegenheit, auch die sittlichen und religiösen Anschauungen der Zeit zu beleuchten. Für die Gelehrtengeschichte bietet dieser Band gleichfalls wieder interessantes Material. In der gründlichen Einführung, die ihm Wachstein voranschickt, gibt er ein zusammenfassendes Bild der rechtlichen Stellung wie des gesamten äußeren und inneren Lebens der Juden jener Periode, wie es sich aus den Inschriften und Urkunden ergibt, und behandelt auch die Denkmäler selber und ihre Sprache in geschlossener Würdigung. Unter Hinweis auf die Besprechung des ersten Bandes darf hier nochmals gesagt werden: Die jüdische Wissenschaft kann stolz sein auf dieses Inschriftenwerk, das nach Inhalt und Ausstattung auch außerhalb derselben seinesgleichen suchen darf. Dem Verfasser wie der Wiener Kultusgemeinde gebührt der größte Dank für diese monumentale Leistung, mit der sie beide sich selber das unvergänglichste Ehrendenkmal gesetzt haben. Möchte ihr leuchtendes Vorbild in anderen Gemeinden ebenso würdige Nachfolge finden!

Taglichts Werk bildet ebenfalls einen Teil der von der historischen Kommission der Wiener Kultusgemeinde herausgegebenen Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. Das darin enthaltene Material ist von Wachstein zum Teil bereits durchgesehen und verwertet worden. Taglicht bietet in einer sorgsamen und gewissenhaften Zusammenstellung, die fünf Jahre Arbeit in Anspruch nahm, die Nachlaßakten der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert. Sie stammen zumeist aus dem Obersthofmarschallamt, dem die Juden unterstanden, und liegen zusammen mit anderen einschlägigen Akten im Archiv des Wiener Landgerichts für Zivilsachen. Es sind

Testamente, Ehepakten, Verträge und Briefe in hebräischen Originalen und meist einer im Auftrag des Verlassenschaftsgerichts gefertigten Übertragung. Von den Dokumenten werden die auf Samson Wertheimer und Judith Oppenheimer bezüglichen als die wichtigsten vollständig, die übrigen nach ihrem wesentlichen Inhalt und zwar immer in dem Wortlaut und der Schreibweise des Originals wiedergegeben. Es sind insgesamt 292 Nummern von Übertragungen: 1 bis 271 Nachlässe, bis 274 Eheverträge, bis 285 Testamente, bis 291 Dekrete, die letzte Nummer enthält einen Stammbaum des Isaak Nathan Oppenheimer. Ein Anhang bietet 20 Eheverträge und Testamente im hebräischen Original. Auch hier erleichtert ein sehr gutes Personen- und Ortsregister noch wesentlich den Gebrauch. Die Materialsammlung erstreckt sich familiengeschichtlich ziemlich über denselben Personenkreis, den die Inschriften umfassen. Dennoch ergänzt sie ihn mannigfach dadurch, daß die Erbberechtigten amtlich festgestellt und damit reiches genealogisches Material gesichert wird, dann aber auch durch die zahlreichen Namen, welche in den Handelsbeziehungen auftauchen und bei der amtlichen Regulierung des Nachlasses mit aller Gründlichkeit vermerkt werden. Taglicht hat in fortlaufenden Anmerkungen mit gründlicher Umschau in der Literatur sich bemüht, die einzelnen Persönlichkeiten festzustellen und familiengeschichtlich einzureihen. Wie sehr es da trotz aller Vorarbeiten noch an Material fehlt, zeigt z. B. der als No. 292 bereits erwähnte Oppenheimersche Stammbaum, der selber wieder sehr viel neues liefert. Darüber hinausgehend bilden aber die Nachlässe auch für die Rechts-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der Juden eine weil amtlich gestempelte und geprüfte, darum einwandsfrei zuverlässige und bedeutsame Quelle. Der Herausgeber legt in der allgemeinen Einleitung, die er vorausschickt, zunächst die Ergebnisse für die Rechtsstellung der Juden im Staate wie auch besonders im öffentlichen Rechtswesen jener Zeit dar. In einem weiteren Abschnitt werden Umkreis und Art der von den Juden betriebenen Geschäfte auf Grund der Nachlässe gezeichnet und besonders stark das anderweitig schon erkannte Ergebnis unterstrichen, daß der vorgebliche Reichtum fast aller dieser berühmten Hofjudenfamilien in Wirklichkeit nur eine Fiktion auf dem Papier war. Die Häuser Oppenheimer, Sinzheimer,

Wertheimer werden hier als typische Beispiele für die damalige Geschäftstätigkeit und ihren Verlauf noch eigens behandelt. In einem vierten Kapitel erörtert Taglicht die Angaben der Nachlässe über die äußere Lebenshaltung der Juden jener Zeit, die ganz besonders interessant sind, so vor allem die Einrichtung der Wohnungen und die Art der Kleidung; Zusammenstellungen, wie sie die Nachlässe in dieser Hinsicht bieten, bilden eine historische Quelle von seltener und origineller Eigenart. Daß die Testamente und Verträge nebenbei auch so manches Licht auf jüdische Wesenseigenschaften werfen, z. B. die Fürsorge für die Kinder, den Wohltätigkeitssinn, das Interesse für das Studium, die Tätigkeit der »Fürsprecher« für die Glaubensgenossen, wird vom Herausgeber gleichfalls treffend erwiesen. Auch für dieses mit gründlichem Fleiß und kenntnisreicher Gediegenheit gearbeitete Werk darf die jüdische Wissenschaft dem Herausgeber wie der Kommission Dank sagen. Der Wunsch des Verfassers, es möge den Forschern auf verschiedenen Gebieten, besonders auf dem der Kultur-, Finanz- und Familiengeschichte als reichergiebige Quelle willkommen sein, hat sich bereits erfüllt und wird bei der einsetzenden Einzelforschung sich noch mehr erfüllen. Wir hoffen, Taglicht selber dabei noch öfters begegnen zu dürfen.

Zu beiden Werken seien einige ergänzende und berichtigende Hinweise, besonders aus archivalischen Materialien und vor allem aus der in Arbeit begriffenen Fortsetzung der Leipziger Meßlisten hier angefügt (W. = Wachstein, T. = Taglicht).

Nürnberg. M. Freudenthal.

(Schluß folgt.)

Einzelbemerkungen zur Lieferung 3—6 der Holzmannschen Mischna-Ausgabe.

Zur Illustration der allgemeinen Ausführungen oben Jg. 1914 S. 386—390 dienen folgende Einzelheiten, wobei aber nur die schweren Fehler und Unrichtigkeiten berücksichtigt wurden.

1. Challa-Albrecht.

S. 2. »in gleicher Weise« heißt nicht יוצא בו, sondern כיוצא בו.

S. 7. zu I 2 b. So übersetzen und erklären Tossafoth Pes. 42a v. ואלו und Bertinoro Pes. III 1.

S. 10 מסרת pfann kommt in der Bibel nicht vor.

S. 13. I 6 c ist falsch übersetzt, da פטור und חייב nicht, wie im Komm. erklärt wird, »neutrisch zu fassen« sind, sondern sich auf die im vorhergehenden עשאן enthaltene Person beziehen. Es ist zu übersetzen: so ist (der Verfertiger) nicht verpflichtet bezw. verpflichtet.

S. 15. טומאת אוכלין ist nicht »eine Verunreinigung der Essenden«, sondern die durch Speisen verursachte Unreinheit. — I 9 a nicht: nimmt man, sondern: werden genommen. Die unrichtige Übersetzung beruht auf der falschen Lesung נוטלין anstatt ניטלין.

S. 16. II 2 a. עפר steht im st. const. Also עֲפַר, nicht עָפָר.

S. 21. II 7 c. »Ist sie inbezug auf ihren Teig verunreinigt« für נטמאת עיסתה ist unrichtig und sinnlos. Es heißt richtig: ist ihr Teig unrein geworden.

S. 22. III 2 b. Lies תֵּעָשֶׂה statt תֵּעָשֶׂה und übersetze: so wird er bereitet, nicht: so bereite sie ihn.

S. 25. In der Mischnah werden Themata verschiedensten Inhaltes, wenn sie nach einem und demselben Prinzip behandelt werden, oder wenn sie durch irgend ein formales Moment einander einigermaßen ähnlich sind, mit Rücksicht auf diese Ähnlichkeit zusammengestellt, wobei in letzterem Falle die zum eigentlichen Thema nicht gehörenden Sätze oft mit der Wendung כיוצא בו »in ähnlicher Weise« angeführt werden. Es ist diese Methode eines

der durchgreifendsten Gesetze des Aufbaues der Mischna, für welches auch Challa III 4 und III 9 Beispiele sind. Dieses Grundgesetz kennt Albrecht nicht, da er diese Mischnas als spätere Einschübe erklärt.

S. 32. IV 3 b. Lies שכבָר für שכבַר. Vgl. Koh. 4, 2. Ebenso כבָר für כבַר. vgl. Koh. durchwegs.

S. 36. zu IV 8 b. »Im Auslande müssen zwei Challot abgesondert werden, und zwar ist eine Challa zum Verbrennen bestimmt, weil das Ausland als unrein betrachtet wird, die andere für den Priester, angeblich damit das Challagesetz nicht vergessen werde (siehe Sammler z. St.), richtiger und einfacher mit Goldschmidt z. St., damit der Priester nicht um seine Abgabe komme«. Daß aber die von Albrecht vorgezogene Erklärung sinnlos ist, beweist die Halacha: die zum Verbrennen bestimmte Challa muß im vorgeschriebenen Maße abgesondert werden, während für die dem Priester zu gebende Challa kein bestimmtes Maß erforderlich ist. Es genügt also, dem Priester Challa von der Größe einer Nadelspitze zu geben. Dies kann doch nur in der Bedeutung einer symbolischen Handlung einen Sinn haben, wie der jerusalemische Talmud und alle Kommentare erklären.

S. 37. zu IV 8 d. »Die Bestimmuug, daß sie jedem Priester gegeben werden darf, bezieht sich wohl auf den Umstand, daß die Challa keine längere Aufbewahrung vertrug, deswegen nach Jerusalem, wo sonst die Verwaltung der Abgaben zentralisiert war, nicht abgeliefert werden konnte und an Orten, wo Priester waren, diesen unmittelbar gegeben wurde.« Dies ist falsch. In den tannaitischen Quellen ist von einer »Zentralisierung der Verwaltung der Abgaben in Jerusalem« und überhaupt von einer Verwaltung der Abgaben nicht die leiseste Spur vorhanden, während das Gegenteil dessen aus unzähligen Stellen hervorgeht[1]). In einer Zeit, da der weitaus größte Teil der Priester nicht in Jerusalem, sondern im Lande zerstreut wohnte, war eine Zentralisation der Abgaben in Jerusalem auch unmöglich. Die fragliche Bestimmung der Mischna meint aber, wie der jerusalemische Talmud und Maimonides erklären: man darf jedem Priester, auch einem Am-ha-Arez, geben.

S. 41, IV 11 b. »Die Gabe wurde nicht angenommen, da

[1]) Zusammengestellt bei Büchler, Der galiläische Am-ha-Arez S. 38 ff.

man als Erstlinge keine Flüssigkeiten bringen darf, vgl. Bik I 3. 10 III 1. Dies widerspricht der Bestimmung Ter. XI 3, wo gerade Öl und Wein ausgenommen sind, daher erklären beide Talmude (Talm. b. Chull. 120 b. j. Ter. 40 a), letztere Ausnahme stamme nur von R. Josua, Maimonides zu unserer Stelle und zu Ter XI 3, sie sei nur von R. Jehuda. Schon dieses Schwanken in den Namen beweist, daß wir hier eine künstliche Auslegung haben, die den Widerspruch verdecken will«. Diese Ausführung ist ganz verfehlt. Maimonides beruft sich selbst auf den Babli, es kann also seine Erklärung nicht als Widerspruch zur Erklärung des Talmuds verstanden werden. Entweder hat Maimonides im Talmud יהודה gelesen, oder es ist in seinem Kommentar ר״י irrtümlich in ר׳ יהודה aufgelöst worden. Wie aber Albrecht zu dem Hinweis auf »j. Ter. 40 a« gekommen ist, begreife ich nicht. In Jerusch Teramoth III 3 47 c und Challa IV Ende 60 b ist keine Spur von der Erklärung des Babli vorhanden. — Übrigens hätte Albrecht angeben müssen, welche Jeruschalmiausgabe er zitiert.

S. 41. »Nun gab es aber nach Num. 9, 6—13 noch ein Nachpascha für Unreine und Reisende, das im allgemeinen ganz wie das erste Pascha gefeiert wurde, nur fehlte der Befehl, in Jerusalem zu erscheinen. Daher wurde Joseph zurückgeschickt, als er mit seinen Kindern usw. hier erschien, denn diese Sitte sollte sich nicht einbürgern.« Dies ist unrichtig. Beim zweiten Peßach mußte man ebenso in Jerusalem erscheinen wie beim ersten; vgl. Peß. IX 3, Tosefta ibid. VIII 8 und Baraitha in Babli ibid. 95 b. Joseph wurde aber deshalb zurückgewiesen, damit nicht die Anwesenheit von Frau und Kindern beim zweiten Peßach zur Pflicht werde, wie der jerusalemische Talmud und die Kommentare erklären.

Nun auch einige Beispiele zur Charakterisierung der Textherstellung: S. 16. II 3 c חלק בשם ist ungemein schwer. Es gibt dafür zwei vorzügliche Lesarten: חלק לשם [1]) und חלה לשם [2]), die Albrecht in seinem textkritischen Anhang kennt. In den Text aber hat er חלק בשם aufgenommen. — S. 34. IV 8 haben Editionen,

---

[1]) So auch ר״י בן מלכי צדק, R. Simson, Bertinoro, Or Sarua I N. 247 und Nachmanides הלכות חלה.

[2]) Jerusch.: חלה בשם.

Handschriften, Kommentare und die Tosefta כזיב,[1]) welche Form auch von der Bibel bestätigt wird. Albrecht aber bietet נזיב, obwohl er selbst bemerkt, daß dies eine jüngere Form sei. — S. 38. IV 10a im Text נתי, obwohl im textkritischen Anhang bemerkt wird: »alle Zeugen נתאי, nur L. נתיי«

Also weder sachliche Notwendigkeit, noch formelle Mehrberechtigung, noch auch einfach das Majoritätsprinzip war für die Auswahl der Lesarten entscheidend. Was nun denn?

2. Joma — Meinhold.

S. 19—20. »Der Hohepriester hat sich zunächst auf das Sühnfest vorzubereiten. So muß er schon eine Woche vorher sein Haus verlassen und in die Halle der Ratsherrn übersiedeln. Hier wird er dann methodisch auf das Fest eingeschult, damit er nichts von den Zeremonien versäume noch falsch mache oder ihnen etwas hinzufüge. Tagtäglich hat er da das Blut des Abend- und Morgenopfers zu sprengen, das Rauchopfer darzubringen und die Lampen des heiligen Leuchters zurechtzumachen. Die Bibelabschnitte, die sich auf das Versöhnungsfest beziehen, werden ihm vorgelesen, daß er sie sich genau einpräge.« Dies ist sehr verschwommen. Der unkundige Leser kann daraus entnehmen, daß auch die Opferhandlungen in der Halle der Ratsherren eingeübt wurden. Meint dies Meinhold?

S. 22. »Bemerkenswert ist zum Schluß noch, daß die Worte »so sollt ihr von allen euren Sünden vor Jahwe gereinigt werden,« auf die Sünden vor Jahwe beschränkt werden (Kap. VIII). Die Sünden gegen den Nächsten kann man nur durch Begütigung des Nächsten sühnen — als ob auch diese nicht Sünden vor Jahwe wären.« Die Bemerkung verrät, daß ihr Autor von der religiös-ethischen Grundanschauung des Judentums keine Ahnung hat. Denn da für das Judentum Gott die Quelle aller Ethik und aller Sittlichkeit ist, so sind selbstverständlich alle unethischen Handlungen Sünden vor Gott. Braucht da erst hervorgehoben zu werden, daß eine Sünde vor Gott nicht aufhört eine solche zu sein, wenn ein Mensch von ihr betroffen wird?

---

[1]) Auch sonst häufig. Vgl. z. B. Mischna Schebi. VI 1 und Demai I 3; Tosefta Demai I 4 u. 10, Ma. Scheni III 18, Ter. II Ende, Schebi, IV 6, Challa II 6, Peß. I (II) 17 u. 29 und Ahiloth XVIII 14.

S. 24. »Es war, hören wir, jedem Israeliten, der Lust dazu hatte, erlaubt, sich bei der Aufräumung des Altars am Sühnfest zu beteiligen. Gelegentlich eines Wettlaufs und Gedränges zu dem Altar wurde ein Israelit einmal herabgestoßen, so daß er das Bein brach. Seitdem bestimmte das Los, wer den Altar von Asche zu reinigen hatte usw.«! Im Kommentar zu II 1 richtig: »natürlich Priester, denn nur sie kamen in Frage.«

S. 31. I 2: שכהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש denn der Hohepriester bringt dar einen Anteil mit Vorzugsrecht und nimmt einen Anteil mit Vorzugsrecht[1]). Meinhold aber übersetzt: »da dem Hohepriester über das Opfer und über seine Verteilung das erste Wort zustand«! Daß M. den Sinn der Stelle richtig verstanden hat, beweist der Kommentar; wozu nun die unrichtige, hochtrabende Übersetzung?

S. 31. »Diese »Weisen« entsprechen den *γραμματεῖς* des N T. Ihre Entscheidung ist endgültig, vgl. auch Jos ant XIII 188 XVIII 17. Die stete Artikellosigkeit von חכמים bei diesem Gebrauch erklärt sich daraus, daß wir es hier mit einer Klasse zu tun haben, für die die Bezeichnung geradezu als Eigenname gebraucht wurde.«

Das ist natürlich unrichtig. Die *γραμματεῖς* entsprechen den סופרים, und חכמים sind einfach die Gelehrten.

S. 33, I 3 b. כדי heißt: damit, nicht: auf diese Weise. — I 4 b. מביא את השנה verursacht Schläfrigkeit, nicht: macht müde. — I 5 b. השביעוהו sie beschworen ihn, nicht: »Nachdem sie ihm eine eidliche Verpflichtung auferlegt hatten.«

S. 35. I 5 d. דבר etwas, nicht: Wort.

S. 37. II 1. כל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות ist falsch übersetzt: Wer seinem Genossen vier Ellen voraus war. Das würde hebräisch lauten: כל הקודם לחבירו ארבע אמות. Unsere Stelle ist zu übersetzen: Wer in den vier Ellen den Vortritt erlangt. Gemeint sind die letzten 4 Ellen vor dem Altar; sie gehören schon zum Bereich des Altars[2]).

S. 43. III 6 a. הביאוהו לבית הפרוה ובקודש היתה man führte ihn in das Parvahaus, es befand sich auf heiligem Gebiet. Meinhold aber übersetzt unerklärlicherweise: »Darauf führte man ihn ins Parvahaus. Im Heiligtum ging es so vor sich«!

S. 47. III 8. »O Name« ist wörtlich richtig, aber sachlich falsch.

---

[1]) Vgl. dazu Aptowitzer in Monatsschrift 1908, S. 372.

[2]) Vgl. Jerusch. z. St. Babli 22a und die Kommentare.

Gott wurde niemals mit »O Name« angerufen. השם ist bloß Marke für das Tetragramm[1]), wie aus Jona VI 2 zu ersehen ist. — שם כבוד ist nicht »der herrliche Name«, sondern: der Name der Herrlichkeit.

S. 57. IV 6 c. ומועלין בהם übersetzt Meinhold: »Doch ward es auch entwendet.« Das ist Unsinn. Richtig heißt es: man macht sich durch sie einer Veruntreuung schuldig. D. h.: wenn man einen Genuß von ihm hat, gilt die Vorschrift Lev. 5, 15—16, der ein eigener Mischnatraktat מעילה gewidmet ist.

S. 61. VI 4 a. מתלשין בשערו nicht: sie rissen ihm die Haare aus, sondern: sie zausten ihn am Haar.

S. 70. VIII 6 b: »Gewiß liegt hier irgend ein Aberglaube zu grunde, demzufolge man den Biß eines tollen Hundes durch Genuß einer Hundeleber heilt.« Hätte aber Mainhold sich die Mühe genommen, eine Geschichte der Medizin aufzuschlagen oder einen Kollegen von der medizinischen Fakultät zu befragen, so hätte er erfahren, daß dieses Mittel im Altertum allgemein verbreitet war und von den hervorragendsten Ärzten: Dioskurides, Galen, Plinius, Plin. Valerian, Textus Papyrensis empfohlen wurde[2]).

S. 72—73 zu VIII 9 a: »Es ist wichtig, daß hier festgestellt wird, daß dieses Opfer wohl kultische Vergehen (gegen Jahwe) sühnt, aber für Sünden gegen den Nächsten nur dann versöhnende Wirkung hat, wenn man vorher das Unrecht gegen diesen wieder gutgemacht hat, vgl. Mat. 2,23 ff. Eine solche Bemerkung war gegenüber anderen Ansichten und Praktiken gewiß vonnöten, vgl. Mat. 15,5«. In der rabbinischen Literatur kommt aber eine Ansicht, daß kultische Handlung auch Vergehen gegen den Nebenmenschen sühnt, nicht vor. Der Hinweis auf Mat. 15,5 aber beruht — sesbst wenn feindlich-gegnerische Anklagen Beweiskraft besäßen — auf einem argen Misverständnis. In jener Stelle ist vom Thema »sühnen von Vergehen« nicht die leiseste Spur vorhanden. Es handelt sich dort um das Verbieten des Genusses durch ein Gelöbnis, dessen Formel mit dem Worte קרבן δῶρον beginnt. Dieses Wort hat Meinhold irregeführt. Wie flüchtig liest doch ein protestantischer Theologe sein Neues Testament!

---

[1]) Vgl. Jakob, Im Namen Gottes, S. 175, Anm. 3.

[2]) Vgl. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin S. 224.

(Fortsetzung folgt).

Wien. V. Aptowitzer.

Fünfzehnter Jahresbericht

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Durch die Kriegsverhältnisse gezwungen, müssen wir in diesem Jahre darauf verzichten, unsern Mitgliedern in einer ordentlichen Mitgliederversammlung über unsere Tätigkeit im abgelaufenen Jahre zu berichten, und uns auf den nachstehenden schriftlichen Bericht beschränken. Trotz seiner Kürze ist er ein Zeugnis dafür, daß wir ungeachtet der Ungunst der Zeiten auch weiter eifrig bemüht waren, der Wissenschaft und dem Judentum zu dienen, und wir dürfen schon beim Beginn unserer Berichtes mit Genugtuung darauf hinweisen, daß unsere Bemühungen auch in diesem Jahre nicht vergeblich gewesen sind.

In unserer letzten, dem Andenken an unsern hochverdienten ersten Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Martin Philippson, gewidmeten Mitgliederversammlung wurde der bisherige Ausschuß wiedergewählt und Herr Geheimrat Prof. Dr. Alfred Philippson-Bonn neu in den Ausschuß berufen. Der Ausschuß übertrug die Ämter des ersten bezw. zweiten Vorsitzenden den beiden erstunterzeichneten Mitgliedern des bisherigen Vorstandes, während Herr Dozent Dr. I. Elbogen-Berlin neu in den Vorstand eintrat.

Der Mitgliederbestand der Gesellschaft ist in dem abgelaufenen Geschäftsjahr im ganzen unverändert geblieben, wenn auch, trotz vereinzelter Neuanmeldungen, ein geringer Rückgang der Mitgliederzahl nicht zu verkennen ist. Dennoch dürfen wir wie im Vorjahre feststellen, daß unsere Mitglieder das Bewußtsein, durch ihre Zugehörig-

keit zu unserer Gesellschaft nur eine hohe Pflicht gegen unsere Gesamtheit zu erfüllen, nach wie vor in erfreulichem Maße beseelt. — Der auf dem Felde der Ehre in der Verteidigung des Vaterlandes gebliebenen Mitglieder gedenken wir auch an dieser Stelle voll Dankbarkeit und Ehrerbietung.

Die Rechte eines Stifters erwarb im Berichtsjahre Herr Kommerzienrat J. Mandelbaum-Berlin-Dahlem; die Rechte von Immerwährenden Mitgliedern die Herren Bernhard Casparius, Leopold Domnauer, Gehr & Arthur Meyer, H. Marzynski, M. Rabinowici, Seeliger & Co., Inhaber Herren Siegmund Seeliger und Sally Seeliger, und Georg Tietz, sämtlich in Berlin. Die Gewinnung aller vorgenannten Herren verdanken wir der emsigen, nie versagenden Werbearbeit des Herrn Moritz Wolfsohn-Berlin, der überdies auch eine Reihe neuer ordentlichen Mitglieder unserer Gesellschaft gewonnen hat. Wir sprechen ihm auch an dieser Stelle unsern Dank und unsere Anerkennung aus.

Zum Immerwährenden Ehrenmitglied ernannte die Mitgliederversammlung vom 27. Dez. 1916 den heimgegangenen ersten Vorsitzenden der Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. M. Philippson. Zu seinem Andenken überwies uns seine Gattin den Betrag von 5000 Mark, mit welchem wir eine Prof. Dr. **Martin Philippson-Stiftung** bei unserer Gesellschaft begründet haben. — Herr Lippmann Bloch-Breslau hat unserer Gesellschaft einen Betrag von 2000 Mark in Kriegsanleihe überwiesen zur Begründung einer dem Andenken seines Vaters gewidmeten **David Bloch-Stiftung,** deren Zinsen vornehmlich zur Förderung der wissenschaftlichen Talmudforschung dienen sollen. — Herr Rabbiner Professor Dr. Werner-München hat der Rabb. Prof. Dr. **Jacob Guttmann-Stiftung** erneut einen Betrag von 100 Mk. überwiesen.

Von der Veröffentlichung der Mitgliederliste müssen wir mit Rücksicht auf die Zeitlage auch in diesem Jahre wieder absehen.

Unsere Mitglieder erhielten gemäß den Satzungen der Gesellschaft wie bisher die **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** und das **Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1917,** ferner die Gedächtnisrede, welche Herr Rabb. Prof. Dr. Philipp Bloch-Posen auf den verewigten Herrn Prof. M. Philippson gehalten hat, kostenlos sowie gegen bedeutend ermäßigte Preise die von der Gesellschaft herausgegebenen Werke. In dem Versand des Jahr-

buches, namentlich in der Versendung nach dem Auslande traten mehrfach Hemmungen ein, mit denen wir auch im kommenden Jahre zu rechnen haben werden; wir bitten unsere Mitglieder schon jetzt, hierauf Rücksicht nehmen zu wollen. Mitglieder, welche das Jahrbuch 1917 nicht erhalten haben, wollen sich deswegen an unsern stellvertretenden Schriftführer, Herrn Dr. Nathan-Hamburg, Werderstr. 30, wenden.

Die Gesellschaft hat im Berichtsjahre außer der eben genannten Gedächtnisrede herausgegeben:

1. **Germania Judaica,** Band I, 1. Hälfte[1]),

2. **Sifre,** halachischer Midrasch zum vierten Buche Mosis, hrsg. von S. Horovitz[2]). Mit diesen beiden Werken hat die Gesellschaft die Veröffentlichung der beiden großen wissenschaftlichen Unternehmungen, deren Vorbereitung sie sich seit ihrer Begründung gewidmet hat, begonnen; weiteres siehe unten.

Der Druck des bereits in den letzten Berichten erwähnten Werkes des verstorbenen Herrn Prof. Nik. Müller über die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom sowie der Druck des zweiten Bandes der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden des gleichfalls verstorbenen Herrn Dr. Georg Caro wurden im Berichtsjahre fortgesetzt; es ist in der Hauptsache Schuld der Zeitverhältnisse, daß die Werke noch nicht der Öffentlichkeit übergeben werden konnten.

Die **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** ist im abgelaufenen Jahre trotz der stetig wachsenden Papiernot in demselben Umfang wie im Vorjahre erschienen. Aufsätze aus dem Bereich der Bibel- und Talmudforschung, der jüdischen Geschichte und der Geschichte der jüdischen Literatur sind darin veröffentlicht worden. Die letzten beiden Doppelhefte sind dem Andenken an H. Graetz, der neunzehn Jahrgänge der Zeitschrift herausgegeben hat, anläßlich der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages gewidmet. Beiträge dazu haben Bloch, Brann, Cohen, Güdemann, Porges, Schwarz und Treitel, die allesamt seine Schüler gewesen sind, geliefert. Für die nächsten Monate muß zu unserm lebhaften Bedauern wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse eine weitere Verminderung des Umfangs der Zeitschrift in Aussicht ge-

[1]) Preis 6 Mark, für Mitglieder 4,20 Mk.; Porto 0,30 Mk., nach dem Auslande 0,80 Mk.

[2]) Preis 12 Mark, für Mitglieder 8,40 Mk., Porto 0,30 Mk., nach dem Auslande 0,80 Mk.

nommen werden. Sobald der Friede hergestellt und auf dem Gebiete des Buchdrucks die alte Ordnung zurückgekehrt sein wird, soll dieser schwer bedauerliche Übelstand beseitigt werden.

Von dem **Corpus Tannaiticum** ist die von Herrn Dozenten Dr. Horovitz-Breslau übernommene Bearbeitung der Mechiltha bis auf die Vergleichung der in der Kriegszeit nicht erreichbaren Oxforder Handschriften fertiggestellt. Der Band wird nach Beendigung des Krieges zur Veröffentlichung gelangen. Mit der Bearbeitung der anderen halachischen Midraschim ist Herr Dr. Horovitz eifrig beschäftigt. — Der mit der Herausgabe eines Teiles der Mischna betraute Herr Dr. J. N. Epstein-Berlin hat die Ergebnisse seiner Vorarbeiten in einer besonderen Schrift niedergelegt, welche von unserer Gesellschaft veröffentlicht werden wird.

Von der **Germania Judaica** Bd. I, ist der erste Halbband, der die Buchstaben A-L umfaßt, im Laufe des Jahres erschienen. Der zweite Halbband befindet sich im Satze. Die sehr umfassenden Verzeichnisse der im zweiten Bande zu behandelnden Orte, Landschaften und Personen liegen fertig vor. Sie sollen in der Monatsschrift veröffentlicht werden, sobald der jetzt durch die Kriegsverhältnisse beschränkte Raum es gestattet.

Zu dem dritten Band des **Maimonideswerkes** sind bisher keine Beiträge geliefert worden. Hoffentlich wird mit einer baldigen Wiederkehr der Friedenszeit auch dieses Werk seiner Vollendung entgegengeführt werden.

Die Subventionierung des Vereins **Mekize Nirdamim**, des **Verbandes für Statistik der Juden**, der **Zeitschrift für Hebräische Bibliographie** wurde im Berichtsjahre fortgesetzt. Weitere Subventionen zahlte die Gesellschaft Herrn Rabb. Kassowsky-Jerusalem zur Förderung der von ihm bearbeiteten **Mischna-Konkordanz** und den Rabbinern Württembergs zur Herausgabe der **Kroner-Festschrift.**

Die Zinsen der **Ludwig Philippson-Gedächtnisstiftung** wurden in diesem Jahre dazu verwandt, um jüdischen Lehrern und Jugendvereinen die Anschaffung der Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippsons[1]), zu ermöglichen.

---

[1]) Preis 12. — Mk., geb. 14. — Mk.; für Mitglieder 8,40 Mk., geb. 9,80 Mk.; Porto 0,30 Mk., nach dem Auslande 0,80 Mk.

Mit den vorstehenden knappen Mitteilungen haben wir gleichwohl einen erschöpfenden Bericht über unsere Tätigkeit gegeben. Es liegt in der Art und dem Wesen wissenschaftlicher Arbeit, daß sie nicht mit schnellen Ergebnissen und Erfolgen prunken kann; sie muß ihre Zeit haben, um auszureifen. Uns muß und darf es genügen, daß wir auch in dieser schweren Zeit unsere wissenschaftliche Pflicht gegen unsere Gemeinschaft getreulich erfüllen; noch späte Geschlechter werden die Früchte unserer Arbeit genießen und uns dafür Dank wissen. Unsere Mitglieder aber rufen wir auf, auch weiter unserer Sache treu zu bleiben und ihr, damit wir in der kommenden Friedenszeit unsere Arbeit mit doppelter Kraft fortzusetzen in der Lage sind, neue Freunde zu werben.

Dezember 1917.

Guttmann. Bloch. Elbogen.

Wir bitten unsere Mitglieder **dringend,** ihre Beiträge baldmöglichst an unsern Schatzmeister, Herrn **Paul Veit Simon, Postscheckamt Berlin 7030,** einzuzahlen. Die ausländischen Mitglieder werden gebeten, sich der vorstehenden Adresse auch **bei Zahlungen mittels Postanweisung** bedienen zu wollen.

Die **Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden** erscheinen während des Krieges nicht; auch die früheren Jahrgänge können wir einstweilen nicht liefern.

Der 3. Band von **D. Kaufmann, Gesammelte Schriften** ist gegen Voreinsendung von 1,— M., geb. 3,— M. (für die ausländischen Mitglieder 1,50 M., geb. 3,50 M.), die Zeitschrift für hebräische Bibliographie gegen Voreinsendung von 7,50 Mk. für den Jahrgang, einzelne Exemplare der Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur gegen Voreinsendung von 1,20 M. für jeden Band an Herrn **Dr. Nathan, Postscheckamt Berlin 11776** zu beziehen. Auch die ausländischen Mitglieder wollen sich **nur dieser Adresse** bei solchen Zahlungen bedienen.

Ein neues Verzeichnis der Schriften der Gesellschaft befindet sich im Druck. Es ist von Herrn Dr. N. M. Nathan, Hamburg, Werderstraße 30, **kostenlos** zu beziehen; dieser nimmt auch Beitrittserklärungen und Mitteilung von Wohnungsänderungen entgegen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Neuorientierung unserer Wissenschaft.

Von **I. Elbogen***).

Neuorientierung ist das Schlagwort geworden, in dem wir alle Bestrebungen zusammenfassen, die durch den Krieg ans Licht getretenen Mißstände im öffentlichen Leben durch Umstellen unseres Denkens und Handelns zu beseitigen. Wenn ich dieses Schlagwort für die Betrachtungen entlehne, die uns heute Abend beschäftigen sollen, so handelt es sich nicht um Notwendigkeiten, die erst aus dem Kriege geboren sind, sondern um Gedanken und Wünsche, die etwa seit der Jahrhundertwende bestehen, seitdem wir Jüngeren — wenn uns heute noch das Recht zusteht, uns zu den Jüngeren zu zählen — aktiv in die Arbeit für unsere Wissenschaft einzutreten begonnen haben. Spurlos kann freilich ein so gewaltiges Ereignis wie der Weltkrieg auch an unserer Wissenschaft nicht vorübergehen. Wie immer das Schicksal des heiligen Landes sich gestalten mag, so dürfen wir nach den bisherigen Zusicherungen der beteiligten Mächte mit der Bildung eines einflußreichen jüdischen Kulturzentrums auf dem Boden der Väter zuversichtlich rechnen. Ebenso wird die den osteuropäischen Juden zugebilligte Gleichberechtigung eine bedeutsame Hebung ihrer Bildungsanstalten zur Folge haben und den Boden für die Bestrebungen unserer Wissenschaft verbreitern. Diesem Wechsel für die Zukunft steht zunächst die Störung der Beziehungen zu den Gelehrten der uns feindlichen Länder gegenüber, unter denen namentlich die der Vereinigten Staaten mit wachsender Energie sich an unserer wissenschaftlichen Arbeit beteiligt haben. Und wenn wir uns auch der Hoffnung hingeben dürfen, daß die Wiederanknüpfung dieser Verbindungen nach dem Kriege nicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen wird, so müssen wir doch damit rechnen, daß bei weitem der

*) Montags-Vorlesung zum Besten des Stipendienfonds der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin am 18. Februar 1918.

überwiegende Teil der für unsere Wissenschaft wichtigen Handschriften in den öffentlichen Bibliotheken der feindlichen Länder liegt, und daß möglicherweise die Beschränkung der Rohstoffausfuhr nach Deutschland auch auf die Wissenschaft ausgedehnt wird.

Unabhängig von diesen ungewissen und unberechenbaren Einwirkungen des Krieges bleiben die Probleme, mit denen wir uns heute hier beschäftigen wollen. Sie waren bereits lange vor dem Kriege reif für die Besprechung und gelangten im mündlichen Gedankenaustausch der Fachmänner oft genug zur Erörterung. Wenn sie heute einem größeren Kreise vorgelegt werden, so bietet die Hundertjahrfeier des ersten wissenschaftlichen Auftretens von Leopold Zunz, das man als die Geburtsstunde der Wissenschaft des Judentums bezeichnen darf, den willkommenen und würdigen Anlaß. Denn nicht aus Undank gegen die Begründer unserer Wissenschaft sind unsere Gedanken hervorgegangen, wir sind uns ihrer unvergänglichen Verdienste und unserer tiefen Verpflichtung gegen sie wohl bewußt; als dankbare Erben wollen wir ihr Vermächtnis uns zu dauerndem Besitz erhalten, es daher auch in einer dem heutigen Stande der Wissenschaft angemessenen Form ausbauen.

War die Wissenschaft des Judentums vor hundert Jahren eine Neuschöpfung, und worin bestand diese? Gelehrsamkeit hat es unter unsern Altvordern jederzeit gegeben, unser sicherstes und stolzestes Erbe aus der Vergangenheit ist das Streben nach Wissen, der Hang zur Forschung. Wir haben nie aufgehört, das Volk des Buches zu sein, kein Zeitalter entbehrte der Männer, die ihr Leben den Studien widmeten und eine geistige Energie entfalteten, der man nur Bewunderung zollen kann. Ich brauche hier die Bilder der alten Rabbiner, aber auch der jüdischen Kaufleute und Handwerker nicht vorzuführen, die, Nacht für Nacht über die Folianten gebeugt, allen weltlichen Sorgen entrückt, voller Entsagung, mit Bienenfleiß sich in die Gedanken des alten Schrifttums versenkten und in jahrzehntelanger Übung ein schier unglaubliches Wissen anhäuften. Man verweist uns häufig auf jene verehrungswürdigen Gestalten, mit deren heroischem Wissensdrang wir den Wetteifer nicht aufzunehmen vermögen, und stellt

sie mit mitleidigem Achselzucken den Führern der wissenschaftlichen Bewegung entgegen. Es kann gewiß nur dankbar begrüßt werden, wenn die Bedeutung der Gelehrsamkeit einer vergangenen dunklen Periode in das rechte Licht gerückt wird — wahre Wissenschaft versagt keinem Verdienst die Anerkennung, aber sie schärft auch das Auge dafür, jedem Verdienst die rechte Stelle anzuweisen, schärft das Urteil dafür, daß einer unheimlich gelehrt und doch kein Gelehrter sein kann. Daher vermag sie jener Gelehrsamkeit bei allem Reichtum des Inhalts nicht den Charakter der Wissenschaft zuzusprechen, es fehlen ihr die Elemente, welche das Wissen zur Wissenschaft erheben, Systematik und Kritik. Nicht die Anhäufung von Kenntnissen macht die Wissenschaft, sondern ihre Einordnung, Verknüpfung und Wertung, ihre Erhebung zu allgemeinen, im ganzen Denkzusammenhang giltigen Begriffen. Das Ziel aller Wissenschaft, die Erfassung und Darstellung der Wirklichkeit, kann nur durch kritische Forschung erreicht werden; es darf keine Erkenntnis als gesichert angesehen, kein Ergebnis auf Treu und Glauben hingenommen werden, ohne auf den Ursprung geprüft, auf die Zuverlässigkeit der Überlieferung untersucht zu werden. Jede Wissenschaft kann daher nur im Zusammenhang mit der gesamten Wissenschaft, als Teil der allgemeinen Wissenschaft gedeihen, wer Vernunft und Wissenschaft verachtet, dem wird auch seine bestimmte Wissenschaft sich nicht erschließen.

An dieser Einsicht hat es bei uns einige Jahrhunderte gefehlt; darin liegt die Größe und das unsterbliche Verdienst von Zunz, daß er die Erforschung des Judentums ihrer Einseitigkeit, ihrem weltfremden Dogmatismus entzog, sie zu einem Zweige der allgemeinen Forschung machte und der Gesamtheit der Wissenschaften einreihte. Zunzens Erstlingsschrift »Etwas zur rabbinischen Literatur« (1818) zeigte ihren Stoff unter völlig neuen Gesichtspunkten und wies der Forschung Probleme zu, die ihr bis dahin gänzlich unbekannt waren. Einen derartigen Reichtum an Wissenswertem hätte damals niemand hinter der jüdischen Literatur vermutet, hier eröffneten sich Perspektiven von ungeahnter Ausdehnung. So muß einem das Herz aufgehen, der sein Leben

hinter Kerkermauern geschmachtet hat und nun unversehens auf einen hohen Berg versetzt wird, von dem sich ihm ein Ausblick auf die Weite und die Herrlichkeit der Welt eröffnet. Darum beginnen wir mit Zunz eine neue Epoche in der Geschichte der jüdischen Studien, weil er der Erforschung des Judentums einen neuen Weg eröffnet hat, den der kritischen Wissenschaft.

Von diesem Wege dürfen wir uns nicht abbringen lassen durch reaktionäre Strömungen, die in unsern Reihen hervortreten und in Anbetracht mancher Schäden der Neuzeit die Wissenschaft und ihre Errungenschaften mit Geringschätzung betrachten, hingegen ausschließlich in der Unbeirrbarkeit und dem Wissensreichtum der alten Gelehrsamkeit das Heil erblicken. Diese Richtung, die durch zunehmende Gleichgiltigkeit oder religiöses Vorurteil der wissenschaftlich gerichteten Kreise leider zusehends erstarkt, gilt es mit aller Entschiedenheit abzuwehren, die Wissenschaft muß Wissenschaft bleiben, sie kann nur in Verbindung mit der allgemeinen Wissenschaft gedeihen. Den Wert positiver Kenntnisse wird niemand bestreiten; wem das Alphabet fremd ist, der kann auch keine Wissenschaft betreiben. Die Besonderheit unserer Wissenschaft bildet nur der Stoff, nicht die Methode oder Denkweise der Gelehrten. Wissenschaft des Judentums kann nur der mit Erfolg betreiben, der von der Grundrichtung und der Methode der allgemeinen Wissenschaft durchdrungen ist. Wenn die moderne Bildung weiter keinen Zweck haben sollte, als daß wir mit einigen Fremdwörtern und Zitaten aus den Klassikern uns schmücken, dann wäre die für sie aufgewendete, dem Studium der jüdischen Quellen entzogene Zeit eine verbrecherische Verschwendung. Das Ziel der allgemeinen Bildung muß vielmehr sein, daß es auf das Denken des Menschen, auf die Methode der Forschung einwirkt, den inneren Menschen ergreift und umwandelt. Ohne Folgen für die religiöse Anschauung wird das gewiß nicht bleiben, aber die Humanisierung der Religion gehört nicht zu den letzten Aufgaben der Wissenschaft. Wie sich die einzelne Religionsgemeinschaft dazu stellt, ist kein Problem der Wissenschaft, sondern eine Frage ihrer Lebenskraft. Sie ruht auf viel zu festem Grunde, als daß sie durch eine neue wissenschaft-

liche Entdeckung oder Hypothese entwurzelt werden könnte. Wir dürfen zum Judentum, das in dreitausendjähriger Geschichte allen wechselnden geistigen Strömungen gegenüber sich zu erhalten die Kraft hatte, das Vertrauen hegen, daß es auch in Zukunft den rechten Weg finden wird, seinen Bestand zu sichern. Wenn die Wissenschaft Irrtümern unterworfen ist, wer anders als die Wissenschaft vermag sie aufzuzeigen, und wo sonst ist eine Instanz, die sie beseitigen will? Die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis rührt nicht von heute und gestern her, sie ist den klassischen Denkern unseres Mittelalters niemals ein Hindernis in ihrer Forschertätigkeit gewesen und darf auch uns nicht vom Wege der Wissenschaft abführen, denn nur auf dieser Bahn vermögen wir zur Erkenntnis des Judentums vorzudringen.

Halten wir das als Ziel fest, so lautet eine weitere Forderung, daß unsere Wissenschaft Wissenschaft des Judentums bleibe. Was freilich darunter zu verstehen ist, darüber herrscht wenig Klarheit und Einigkeit. Es ist eine der Schwächen unserer Wissenschaft, daß ihr niemals eine unbestrittene, deutlich umgrenzte Definition gegeben wurde, daß eine solche wahrscheinlich auch niemals vorhanden gewesen oder zu eng gehalten worden ist. In Abraham Geigers »Nachgelassenen Schriften«[1]) lesen wir an der Spitze seiner Vorlesungen zur Einleitung in die Wissenschaft des Judentums, daß »eine strenge Definition der Wissenschaft des Judentums aufzustellen nicht nötig sei«. Zunz hat sich über diesen Punkt nie präzise geäußert. Da er aber aus Wolfs und Boeckhs philologischer Schule kam, läßt sich wohl vermuten, daß ihm die Wissenschaft des Judentums als eine Art hebräischer Philologie vorschwebte, d. h. als eine geistige Reproduktion der jüdischen Vergangenheit unter Zugrundelegung der hebräischen oder jüdischen Literatur. So bezeichnet denn auch Zunz in seiner Erstlingsschrift als den wahrhaft berufenen Forscher denjenigen, der »die Literatur einer Nation als den Eingang betrachtet zur Gesamtkenntnis ihres Kulturganges durch alle Zeiten hindurch — wie in jedem Moment ihr Wesen aus dem Gegebenen und dem Hinzukommenden, d. i. aus dem Innern und dem Äußern sich

[1]) II, 39.

gestaltet — wie Schicksal, Klima, Sitten, Religion und Zufall freundschaftlich oder feindlich ineinandergreifen, und wie endlich die Gegenwart, als aller dagewesenen Erscheinungen notwendiges Resultat dasteht«[1]). Und die neuhebräische Literatur erschien Zunz 1818 als abgeschlossen, zu Grabe getragen, also auch darin der klassischen vergleichbar, so daß die jüdische Vergangenheit nach dem Muster der Altertumswissenschaft behandelt werden konnte. Diesem Programm entspricht die Aufzählung der Disziplinen, in die Zunz die »rabbinische Literatur« einteilt, ihr entspricht auch, obwohl er inzwischen dem lebendigen Judentum volle Berücksichtigung entgegenbrachte, seine Arbeitsweise. Die enzyklopädische Heranziehung fast der gesamten bekannten jüdischen Literatur in die Behandlung der »Gottesdienstlichen Vorträge«, die Aneinanderreihung unzusammenhängender Ausschnitte der Wissenschaft in dem Buche »Zur Geschichte und Literatur«, die Ableitung und Konstruktion der Geschichte aus der »Synagogalen Poesie« in dem berühmten Kapitel »Leiden«, all das zeigt uns den Meister am Ausbau einer Wissenschaft, deren Ziel man fast mit Fr. A. Wolfs Worten bezeichnen könnte als »Kenntnis der altertümlichen Menschheit, welche aus der durch das Studium der alten Überreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen Nationalbildung hervorgeht«[2]).

Wohin aber mußte es führen, wenn alle von Zunz aufgezählten Einzelfächer der jüdischen Literatur der Bearbeitung unterzogen wurden? Mußte da nicht ein Bau entstehen, in dem Übersicht und Zusammenhang vollständig verloren gingen? Konnte eine solche Wissenschaft noch immer unter dem Gesichtspunkt der »philologischen Rekonstruktion« gefaßt werden? Die jüdische Literatur war damals schlechthin Neuland. Von den wenigen Werken abgesehen, die der religiöse Eifer oder der Zufall gerettet hatten, war sie durchaus unbekannt, der Vergessenheit anheimgefallen, sie mußte aus ihren Überresten erst wieder neu belebt werden. Die Toten wurden erweckt, und mit ihrer Auf-

[1]) Zur rabb. Liter. S. 7 = Ges. Schriften S. 6 f.
[2]) Museum des Altertums I, 124 f.

erstehung hub ein neuer Tag an; wo bis dahin Gespenster der Unwissenheit und des Vorurteils ihre Schrecken verbreitet hatten, traten lebendige Gestalten auf und kündeten von einer ruhmvollen, lebensreichen Vergangenheit. Jeder dieser Zeugen führte in seinem Gefolge ganze Scharen von Zeitgenossen und wies auf eine Reihe von Vorgängern hin; Bibliotheken und Archive öffneten ihre Schatzkammern, verstreuten ihre durch die Jahrhunderte aufgehäuften Reichtümer. Rasch und unübersehbar mehrten sich die Kenntnisse, Zunz selbst hat an dem einen Zweige der synagogalen Poesie ziffernmäßig festgestellt, wie ihm der Stoff lawinenartig unter den Händen wuchs, sodaß er allein fast zwei Jahrzehnte seine unermüdliche Arbeitskraft fesselte[1]). Und seitdem haben sich unterirdische Schachte geöffnet, die nicht nur weite Lücken unserer Kenntnisse ausfüllen, sondern auch das Forschungsgebiet wesentlich erweitern[2]).

Zu den Schwierigkeiten, welche die Quantität des Stoffes bietet, gesellen sich die der Qualität. Kein Gebiet menschlichen Seins, am allerwenigsten geistiges Leben, steht irgendwo in der Welt isoliert da. Jedes Volk, auch das begabteste, empfängt Einflüsse von außen, seine Entwicklung läßt sich nicht erkennen, ohne daß die Fäden verfolgt werden, die es nach allen Seiten verknüpfen. Die Juden leben seit mehr als 2000 Jahren in der Zerstreuung, in engster Berührung mit den verschiedensten Völkern der Erde und haben in ihren Schicksalen, in ihrer Denk- und Ausdrucksweise, in ihrer gesamten Kultur unter der Einwirkung ihrer Umwelt gestanden. Vergegenwärtigen wir uns, welch außerordentlichen Umfang die Wissenschaft vom alten Orient infolge der Ausgrabungen angenommen hat, wie schwierig sich heute jede Forschung gestaltet, die mit der Bibel, ihrer Zeit, ihrer Sprache, ihrer Religion und ihrem Recht zusammenhängt. Wenn das schon für das biblische Altertum zutrifft, für die Zeit, in der das Volk Israel in seinem Lande ein kulturelles Eigenleben in naturgemäßer Entwicklung führte, wie kompliziert sich dann die

[1]) Literaturgesch. der syn. Poesie, Vorwort, S. V.

[2]) Vgl. S. Schechter, A Hoard of Hebrew Manuscripts, in Studies in Judaism II, S. 1—30.

Forschung, wenn wir in die Diaspora eintreten, das »Volk in partibus« durch alle Länder zu begleiten, in der Mannigfaltigkeit der Wechselbeziehungen zu beobachten, im Zustande der Aktivität und Passivität zu erforschen haben. Die exakte wissenschaftliche Feststellung jedes Tatbestandes erfordert gründliche, gewissenhafte Arbeit, die sich erweitert, wenn nun der Platz des jüdischen Anteils darin besonders festgestellt werden muß.

Der Rahmen einer einheitlichen philologischen Wissenschaft, wie er Zunz vorgeschwebt hatte, wurde daher zu eng und durch die selbständig gewordenen Disziplinen gesprengt. Die jüdische Philologie mußte das Schicksal aller Philologie teilen, ihre Einzelfächer lösten sich los und wurden Zweige der Geschichtswissenschaft, die im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts immer weitere Gebiete des gesamten geistigen Lebens der Völker in ihr Forschungsbereich zog. Sodann aber erwies die wissenschaftliche Praxis, daß die eigene Literatur als Mittelpunkt häufig zurücktrat hinter dem, was aus fremden Quellen sich ergab, sie zeigte die Verknüpfung jüdischer Tatbestände und Zustände mit nichtjüdischen, die Zugehörigkeit der jüdischen Welt als Teil der Wirklichkeit zur allgemeinen Wissenschaft. Als Zunz 1848 dem preußischen Unterrichtsminister ein Gesuch überreichte, an der Berliner Universität eine Professur für jüdische Geschichte und Literatur zu errichten, sprach sich die philosophische Fakultät in ihrem Gutachten gegen diesen Antrag aus, und ihre Begründung verdient stellenweise noch heute Beachtung. »Es wird nicht zweckmäßig sein«, so heißt es dort, »daß die jüdische Geschichte aus dem wissenschaftlichen Verbande mit der allgemeinen herausgerissen werde. Solange in der Weltgeschichte die Juden einen Staat bilden, gehört ihre Geschichte in die Geschichte des Altertums. Da die Juden aufhören, einen Staat zu bilden, geht ihre Geschichte in die allgemeine Kulturgeschichte über«[1]). Was hier von der Geschichte gesagt ist und späterhin von der Sprachwissenschaft angedeutet wird, könnte mit gleichem Rechte auf die verschiedensten Gebiete der jüdischen Literatur und Religions-

[1]) Vgl. Monatsschrift LX, 1916, S. 338 u. LI, 1907, S. 656.

wissenschaft übertragen werden, denen die Gesamtheit der Wissenschaften gleichfalls eine Sonderstellung nicht einzuräumen vermag. Daß das Jüdische in der allgemeinen Wissenschaft nicht die rechte Beachtung findet, mag unsere höhere Teilnahme dafür erwecken, kann aber im Aufbau der Wissenschaft keine Ausnahme rechtfertigen.

Endlich ist, wenn wir an unsern Ausgangspunkt zurückkehren, zu beachten, daß das Judentum mit nichten als abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern lebendig wirksam ist und einer sicheren Zukunft zustrebt. Das lebendige Judentum will erforscht, in seinem Bestande und seiner Struktur, seinen Lehren und Bestrebungen, seinen Entwicklungstendenzen und -Möglichkeiten ergründet und bestimmt werden. Die Wissenschaft des Judentums bedarf daher neben dem historischen auch eines philosophischen Teils.

Eine Wissenschaft dieses Inhalts findet im Rahmen der allgemeinen Wissenschaft nur da Raum, wo sie zur Erreichung eines bestimmten Zweckes ausgebildet worden ist. Für eine solche Wissenschaft kann weder die hebräische Sprache noch das jüdische Volk den zureichenden Grund abgeben, sondern einzig und allein das Judentum. Der Begriff ist freilich einigermaßen kontrovers, schließt Religiöses und Nationales in sich, ist vielleicht auch wegen dieser Vieldeutigkeit gewählt worden. »Wenn von einer Wissenschaft des Judentums die Rede ist«, so heißt es in dem einleitenden Aufsatz der von Zunz herausgegebenen Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums[1]), »so versteht es sich von selbst, daß hier das Wort Judentum in seiner umfassendsten Bedeutung genommen wird, als Inbegriff der gesamten Verhältnisse, Eigentümlichkeiten und Leistungen der Juden in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten; nicht aber in jenem beschränkteren Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet«.

Ich für meine Person würde eine wesentliche Förderung

[1]) S. 1.

der Sache darin sehen, wenn wir die übliche Bezeichnung mit der eindeutigen »jüdische Theologie« vertauschten. Die Theologie ist nach Schleiermachers Definition[1]) eine »positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins. Eine positive Wissenschaft überhaupt ist ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeiten nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind«.

In jüdischen Kreisen genießt das Wort Theologie keine übermäßigen Sympathien. Man verbindet damit die nicht mehr zutreffende Vorstellung von einem dogmatisch spekulativen System, das sich mehr auf blinden Glauben als auf vernunftgemäße Forschung stützt. Man scheut ferner die Einengung der Studien auf das rein religiöse Gebiet, die jüdische Lehre und ihre Darstellung in Kultus und Ritus. Beide Befürchtungen sind nicht begründet. Theologie im heutigen Sinne ist eine Wissenschaft auf philologisch historischer Grundlage mit streng kritischer Methode, die theologischen Fakultäten genießen infolge ihrer wertvollen wissenschaftlichen Arbeit hohes Ansehen. Und was die Verbreitung unserer Studien betrifft, so wollen wir uns nicht verhehlen, daß da, wo sie außerhalb der Fachkreise in erheblichem Maße Beachtung finden, zumeist religiöse Motive für ihre Pflege maßgebend sind. Sicherlich würde gegenüber dem bisherigen Betrieb manche Einschränkung erfolgen müssen; an der äußersten Peripherie würde dies und jenes abfallen, was allzu lose mit unserer Wissenschaft in Verbindung steht, aber im Innern könnte das meiste erhalten bleiben. Die Religion ist von ihren Trägern und ihrer Organisation nicht zu scheiden. Sehr eng werden die Grenzen der Theologie nirgends gezogen, bei der innigen Verbindung von Religiösem und Nationalem im Judentum werden sie stets noch weiter geöffnet sein.

---

[1]) Zur Darstellung des theologischen Studiums, § 1.

Sollte aber selbst eine strengere Sperre eintreten, so würde einem unerheblichen Verlust reichster Gewinn gegenüberstehen durch die unausbleibliche Verbesserung der Methode, durch Vervollkommnung und Erhöhung der Arbeitsleistung. Die Wissenschaft würde einen Mittelpunkt erhalten, um den sich die gesamte Forschertätigkeit gruppierte, von dem aus sie systematisch in dem ganzen Gebiete betrieben würde. Das ist der wundeste Punkt unserer Wissenschaft, an dem Abhülfe am dringendsten erforderlich ist. Es fehlt nicht allein daran, daß der systematische, der spekulative Teil unserer Wissenschaft zugunsten des geschichtlichen stark vernachlässigt worden ist, — worin ja neuerdings ein Fortschritt nicht zu verkennen ist, — sondern auch daran, daß die bisher betriebene Forschung nirgends systematisch durchgeführt worden ist. Es fehlt der leitende Gedanke, der in die Vielheit der Untersuchungen Ordnung bringt, der Brennpunkt, in dem sich die zahlreichen Strahlen vereinigen. Der Fortschritt unserer Wissenschaft hat sich bisher in der extensiven Ausdehnung geltend gemacht, sie kann darin auf ansehnliche Leistungen verweisen. Dennoch ist eine weit verbreitete Unbehaglichkeit unverkennbar, weil dasjenige Element fehlt, welches erst die Wissenschaft begründet, die begriffliche Durchdringung des Erforschten. Wir wollen kein Verdienst herabsetzen, wollen in aufrichtiger Dankbarkeit anerkennen, was bisher geschaffen worden ist. Es sind Bausteine zusammengetragen worden in ansehnlicher Zahl, von achtunggebietendem Ausmaß. Wir wollen das auch in Zukunft nicht missen und werden es nicht missen können. Aber es kann nicht Lebensaufgabe sein, immer nur Bausteine anzufahren und aufzuhäufen; schließlich versperrt man sich einmal den Zugang zum Bauplatz. Stoffsammlungen sind überaus wertvoll und unentbehrlich, nur durch sie kann die Wirklichkeit erkannt werden, aber die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Stoff zu verarbeiten, aus ihm abstrakte Begriffe und Formeln, allgemein gültige Gesetze zu bilden. Bleibt die Forschung beim Einzelnen stehen, so verliert sie sich in Kleinlichkeiten und Nichtigkeiten. Ziel der Wissenschaft ist Erkenntnis des Einzelnen in seinem Wesen, und das wird nur durch Erfassung im Begriff zugänglich. Wissen-

schaft kann nicht gesammelt, sondern nur geistig erarbeitet werden. »Sobald man aufhört, Wissenschaft zu suchen, oder sich einbildet, sie brauche nicht aus der Tiefe des Geistes heraus geschaffen, sondern könne durch Sammeln extensiv aneinandergereiht werden, ist alles unwiderbringlich und auf ewig verloren.« So schreibt Wilhelm v. Humboldt in seiner Denkschrift zur Begründung der Berliner Universität[1]), die für die Ausbildung der neuen wissenschaftlichen Arbeitsweise und den Aufschwung der Wissenschaften im vergangenen Jahrhundert ausschlaggebende Bedeutung gewonnen hat. Dieser Grundforderung gilt es, in unserer Wissenschaft zur Durchführung zu verhelfen, die Fülle des Stoffes mit dem Begriff zu durchdringen und dadurch dem Verständnis zuzuführen. Ein wissenschaftlich geschulter Kopf bringt oft mehr Klarheit in eine Materie als jahrhundertelange Grübelei, ein lichtvoller Gedanke mehr Nutzen als ein dickes Buch voll Namen und Zahlen. Unsere Wissenschaft hat mehrfach durch Außenstehende eine solche Förderung erfahren, freilich auch schiefe Urteile mit übernommen, die sie in die Irre leiteten. Aus ihrer eigenen Mitte, aus der Kenntnis aller Zusammenhänge heraus müssen ihr die Männer erwachsen, die sie durch geistige Anregung befruchten. Das Streben nach begrifflicher Durchdringung würde die großen Gesichtspunkte uns wieder zurückbringen. Wir würden uns nicht in den Seitenwegen verlieren, sondern in die Hauptstraße zurückkehren und die umfassenden Aufgaben in Angriff nehmen, welche von den Bahnbrechern unserer Wissenschaft einst geplant waren, die jedoch durch die überwuchernde Kleinarbeit in den Hintergrund gedrängt worden sind.

Begriffliche Arbeit würde auch das Verständnis des lebendigen Judentums, seines Aufbaus und Bestandes, erhöhen, würde den Zwiespalt und die Bestrebungen der verschiedenen Richtungen auf ein höheres Niveau erheben, dem Parteizank seinen Stachel nehmen und die Möglichkeit eines gesunden Fortschritts anbahnen.

Vom Streben nach wissenschaftlicher Klarheit beseelt, würden wir den Quellen der Vergangenheit andere Beachtung als bisher

[1]) Gesammelte Schriften X, 253.

schenken. Es fehlt uns an Texten. Für zahlreiche Gebiete der Literatur besitzen wir keine zusammenhängenden Texte. Steinschneider macht gelegentlich über Zunzens Literaturgeschichte der synagogalen Poesie die spöttische Bemerkung, er habe die Geschichte einer Literatur geschrieben, die garnicht existiert[1]) — gemeint ist, nur in Handschriften existiert und dem Benutzer des Buches nicht zugänglich ist. Dieser Vorwurf gilt für einen großen Teil unseres Schrifttums noch immer zu Recht, es ruht bis heute unveröffentlicht in Handschriften oder zerstreut in unzugänglichen Sammlungen. Aber auch, wo uns Texte zu Gebote stehen, liegen sie nicht in wissenschaftlich brauchbaren Aufgaben vor. Um die Bibel hat sich ein getaufter Jude bemüht. Aber schon, wenn wir zu den Übersetzungen und Auslegungen der Bibel kommen, von der späteren Literatur ganz zu schweigen, besitzen wir, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, keine philologisch zuverlässigen Texte und veröffentlichen solche weder planmäßig noch in wissenschaftlich ausreichenden Ausgaben. Das aber ist die Grundlage aller historisch orientierten Forschung, daß wir die Zeugen der Vergangenheit, die Literaturdenkmäler der Vorzeit in exakter Wiedergabe vor uns haben. Wirklichkeit kann man nur durch zuverlässige Zeugen erfahren. Einen guten Text herzustellen, erfordert nicht nur Sprach- und Sachkunde, sondern auch Vertrautheit mit der Editionstechnik — einer bei uns leider seltenen Kunst. Hier eröffnet sich ein weites Feld für planmäßige Arbeit, wir müssen endlich an die Aufgabe herantreten, das Fundament für den zielbewußten Aufbau einer tragfähigen Wissenschaft zu legen und fest zu verankern.

Freilich genügt es nicht, Texte zu besitzen, man muß sie auch auszulegen verstehen. Unsere Interpretationskunst steht keineswegs auf der Höhe, sie steckt noch zu sehr in den Elementen. Wie in den Frühzeiten unserer Wissenschaft geht man noch immer zunächst auf die Entdeckung von Kuriositäten aus, man meint, einen Autor erklärt zu haben, wenn man seine Zitate und die Anführungen aus ihm gesammelt hat. Aber diese naive Freude

[1]) Steinschneider, M., Katalog der hebr. Handschr. zu Hamburg, S. XIII.

am Entdecken muß nach hundert Jahren einem ernsthafteren Verfahren Platz machen, wie es im Mittelalter vielfach bereits unter uns verbreitet war. Wir müssen die Gesetze wissenschaftlicher Interpretation zur Anwendung bringen, peinliche, sorgfältige Genauigkeit in der Feststellung der Einzelheiten, müssen den Autoren nicht nur in den Bücherschrank, sondern in das Hirn und in die Seele blicken, ihren Sprachgebrauch feststellen, nachempfinden, was sie gedacht und beabsichtigt, nachprüfen, in welcher Gestalt sie ihre Gedanken zum Ausdruck gebracht, um dann von der einzelnen Stelle zu der gesamten Schriftstellerei eines Verfassers fortzuschreiten, von den Einzelwerken zur Gattung gleicher oder verwandter Schriften vorzugehen.

Für solche Aufgaben ist ein fester Stamm geschulter Arbeitskräfte erforderlich, der uns bisher fehlte. Zunz hat bei der Begründung der Wissenschaft des Judentums der Gedanke vorgeschwebt, daß sie zum unlöslichen Bildungsstand der Juden sich gestalten, in ihrem Geistes- und Seelenleben einen Platz einnehmen würde wie einstmals das Talmudstudium. Diese Erwartung hat sich nicht verwirklicht. Die Wissenschaft des Judentums ist Fachwissenschaft, ihre Pflege auf die Fachkreise beschränkt geblieben. Wo ein Nichtfachmann sich zur jüdischen Literatur getrieben fühlt, leiten ihn religiöse oder neuerdings nationale Gesichtspunkte, in den seltensten Fällen der Hang zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Judentum. In früheren Zeiten durfte man mit den Rabbinern als den gegebenen Trägern der Wissenschaft rechnen, heute haben die Verhältnisse eine grundsätzliche Änderung herbeigeführt. Die Entwicklung des modernen Lebens hat dem Rabbiner zahlreiche neue Aufgaben zugewiesen, die seine Zeit und Kraft vollauf in Anspruch nehmen und ihn der beschaulichen Pflege der Wissenschaft entziehen. Ein Rabbiner hat hinreichend damit zu tun, wenn er die Wissenschaft verfolgen, mit der Forschung mitgehen will, es sind nur wenige Auserwählte, die es daneben zu fruchtbarer selbständiger Arbeit bringen. Mit dilettantischer Beschäftigung aber ist der Wissenschaft wenig geholfen. Weil es in jeder Wissenschaft so viele Handwerker gibt, vergißt man gar zu leicht, daß sie eine Kunst ist und, wie jede Kunst, keinen ärgeren

Feind hat als den Dilettantismus. Wir Juden, die von den Leiden der Welt in der Regel den größten Anteil auf uns zu nehmen haben, haben auch unter dieser Plage am schwersten gelitten. Bereits vor sechzig Jahren schrieb Steinschneider[1]): »Der Mangel aller Schule, der allverbreitete unkontrollierte Dilettantismus, welcher wohl der Kultur der Juden zur Ehre, ihrer Wissenschaft nur zu Schaden gereichen kann, nebst anderen Zeitrichtungen und Zuständen, haben den Troß unberufener Schreiber auf Unkosten der Gelehrten und des eigentlich lernenden Publikums rekrutiert; jeder Versuch zur Hebung der Studien und Förderung gründlicher Arbeiten mußte bisher scheitern.« Ganz unberechtigt ist diese Klage auch heute noch nicht. Alle Bestrebungen zur Popularisierung, zur Verbreitung der Ergebnisse der Wissenschaft sind freudig zu begrüßen, können nicht warm genug empfohlen und gefördert werden. Wissen ist Macht, eine der stärksten Stützen des Judentums. Aber diese Bestrebungen sind von der Wissenschaft zu trennen, sie sind eine der Anwendungen der Wissenschaft, aber mit nichten die Wissenschaft selbst — so wenig wie eine Bogenlampe mit der Elektrizität gleichbedeutend ist. Gelegentliche Liebhaber sind der Wissenschaft willkommen, können sie aber nicht retten; wer die Wissenschaft zu fördern wünscht, muß soviel Selbstzucht üben, um sie nicht ihrer Aufgabe zu entfremden.

Die Wissenschaft kann nur in streng begrifflicher Schulung von Fachmännern ausgebaut werden. Das ist nicht Gelehrtendünkel, sondern das notwendige Ergebnis der Vervollkommnung und Ausbreitung der heutigen Forschungsweise. Die wissenschaftlichen Probleme wollen sorgfältig durchdacht und gründlich verarbeitet sein, zur allgemeinen wissenschaftlichen Ausbildung muß sich der Überblick über die Spezialwissenschaft gesellen, wenn ein Einzelgebiet erfolgreich bearbeitet werden soll. Das kann nur, wer sein Denken und seine Arbeitskraft konzentriert. Die Wissenschaft will von kundiger Hand und mit Liebe be-

[1]) Art. Jüdische Literatur a. E. in Ersch u. Grubers Allg. Encyklopädie II 27, S. 471.

handelt sein. Dafür Kräfte heranzuziehen, sie bei dieser Aufgabe festzuhalten, muß unsere Sorge bilden, wir dürfen die Zukunft unserer Wissenschaft nicht dem Zufall überlassen. Es hat Zeiten gegeben, wo man an die Zukunft der Wissenschaft des Judentums nicht recht glaubte und dennoch viele sich an sie herandrängten; heute ist jene Skepsis nicht mehr berechtigt, aber die Zukunft in Frage gestellt durch den Mangel an tüchtigem Nachwuchs.

Von anderen Gedankengängen aus hat vor wenigen Wochen ein junger Gelehrter[1]) den Ruf erhoben, mit gewaltigen Mitteln eine Akademie für die Wissenschaft des Judentums zu gründen, in ihr die Gelehrten zusammenzuschließen und von ihr aus die Aufgaben zu formulieren, deren Erfüllung eine dauernde methodische Pflege unserer Wissenschaft verbürgt. Es sind hochgespannte Forderungen, mit dem idealen Feuer jugendlicher Begeisterung vorgetragen, die in ihrem vollen Umfange heute schwerlich die Durchführung erwarten dürfen. Aber wenn es uns vorerst noch an den geistigen Grundlagen fehlt, die Akademie zu begründen, so bleibt es unsere heilige, unabweisbare Pflicht, für die Heranbildung der Akademiker zu sorgen, für den Nachwuchs gründlich ausgebildeter Gelehrter, denen es um die methodische Pflege unserer Wissenschaft ernst ist, die an der Forschung aktiv teilnehmen, mit Verständnis und Kritik ihre Leistungen verfolgen und verbessern. Auch in der Welt der Wissenschaften gilt das Gesetz, daß diejenigen Zweige ihre Selbständigkeit erhalten, die sich über ihre Existenzberechtigung, ihre Leistungsfähigkeit und ihre Bedeutung für die allgemeine Kultur auszuweisen vermögen.

Alle Orientierung kommt, wie es das Wort besagt, von der Sonne her. Suchen wir, uns unsern Platz an der Sonne zu sichern und zu erhalten, von dem aus wir das Erbgut der Väter gedeihlich bearbeiten, zu Nutz und Frommen der Wissenschaft, zum Segen und zur Ehre des Judentums!

[1]) Franz Rosenzweig: Zeit ist's. II. Aufl., Berlin 1918, Vgl. Herman Cohen in den »Neuen jüdischen Monatsheften« II, Heft 11.

Ein neuer Grabsteinfund in Breslau.

Von **M. Brann.**

Saxa loquuntur. Ihre Aussagen sind die wichtigsten Wegweiser für die Geschichtsschreibung. Jeder neue Fund ist geeignet, unsere Kenntnis der entschwundenen Zustände zu erweitern und zu vertiefen. Das gilt in besonderem Maße von der jüngsten hiesigen Entdeckung.

Als der staatskluge König Johann von Böhmen am 27. September 1345 den Ratsherrn der guten Stadt Breslau erlaubte[1]), »alle Steine vom Friedhof der Juden[2]), die über oder unter der Erde sich finden, zu nehmen, auszugraben und fortzuführen und zum Mauerbau zu verwenden,« hatte er zunächst gewiß nur die Absicht, den neuerworbenen Untertanen ganz besonders zu Willen zu sein. Die den Ungläubigen angetane Gewalt fiel daneben kaum ins Gewicht. Freilich besaßen diese einen Freibrief von Ende Dezember 1315 oder Anfang Januar 1316, der ihnen die Zusicherung gab, daß »das Grundstück für alle Zeiten steuerfrei bleiben und daß die Leichen, die darin ruhen, niemals ausgegraben werden dürfen, sondern so bleiben sollen, wie sie seit alten Zeiten

---

[1]) Die Urkunde ist gedruckt bei Oelsner, »Schles. Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter«, S. 50. Korn, Breslauer Urkundenbuch, S. 164, Nr. 183. Vgl. Brann, »Geschichte der Juden in Schlesien«, S. 47. Markgraf, »kleine Schriften zur Geschichte Schlesiens u. Breslaus« S. 181.

[2]) Über die Lage des Grundstücks vgl. Brann, »Geschichte des Landrabbinats in Schlesien«, S. A., S. 7, und »Geschichte der Juden in Schlesien«, S. 35, Anm. 1, u. Markgrafs Abhandlung über den »ältesten Judenkirchhof in Breslau« im Feuilleton der Breslauer Zeitung vom 5. u. 12. Februar 1890, wieder abgedruckt in seinen soeben zitierten kleinen Schriften, S. 176—190. S. jetzt auch Branns Artikel »Breslau« in Germania Judaica I, 1, S. 63 ff u. Anm. 11—13.

da lagen« [1]). Dieses ihnen verliehene Recht wurde ja aber auch nicht einmal dem Wortlaut nach angetastet. So roh und rücksichtslos uns der Vorgang erscheint, so wenig nahmen die Menschen des 14. Jahrhunderts daran Anstoß. Es erschien ihnen vielmehr ganz angebracht, daß die ohne Ermächtigung der christlichen Obrigkeit errichteten Denkmäler zu einem gemeinnützigen Werke verwendet wurden [2]).

Der Jammer über den Raub ist längst verstummt. Für die Nachlebenden bleibt es ein schwacher Trost, daß auch in diesem engen Bereich die Kraft, die das Böse gewollt, wenigstens etwas Gutes geschaffen hat. Die Inschriften der Steine, die zu Bauten verwendet und häufig in den Grund neu errichteter kirchlicher und obrigkeitlicher Gebäude versenkt wurden, sind gerade dadurch hin und wieder in nahezu tadellosem Zustande erhalten worden [3]).

---

[1]) Die Urkunde steht bei Korn, S. 92, No. 101. Es heißt darin: »Eciam mortuorum corpora non debent vlla tenus exhumari sed manebunt sicut ab antiquis temporibus jacuerunt. Insuper prefatum cimiterium debet esse cum omni suo ambitu et vtilitatibus ab omnibus collatis ciuitatis et angariis quibuslibet liberum penitus et exemtum«.

[2]) Das erscheint mir die einfachste Begründung für die Gewaltmaßregel in einer Zeit zu sein, in der sonst nach andern Richtungen hin bekanntlich Recht und Gesetz von der Obrigkeit gehandhabt wurde. Anders versucht Grünhagen, »Geschichte Schlesiens,« I, 176, und wieder anders Markgraf, a. a. O., S. 180 ff, die Maßregel zu erklären. Vgl. die merkwürdige Stelle in der Chronik des Breslauer Syndikus Assig aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die Grünhagen in der Zeitschrift für schlesische Geschichte, VI, S. 369, mitteilt.

[3]) Das gilt zu einem wesentlichen Teil von den 88 Erfurter (vgl. Kroner in der MS., Jahrg. 1884, S. 349—363), den 124 Mainzer (vgl. Salfeld, das Martyriologium des Nürnberger Memorbuches, Anhang VI, S. 426—439), den 24 Ulmer (vgl. Brann, S.A. aus der Festschrift zum 70. Geburtstag des Oberkirchenrats Kroner, S. 12—28), den 36 Cölner und 38 Speyerer Inschriften, die ich demnächst veröffentlichen will, sowie von den 33 Grabdenkmälern, die im Jahre 1914 auf dem »Judenkirchhof« in Rothenburg o. T. aufgefunden worden sind (vgl. »die Linde«, Beilage zum fränkischen Anzeiger, MS. für Geschichte und Heimatskunde von Rothenburg, Stadt und Land, VI. Jahrgang, Nr. 6, d. d. Rothenburg, 15. Juni 1914). Jüngst, vor

Das gilt in Breslau von dem Denkmal, das 1846 im Grunde des Pfarrhauses in Deutsch-Lissa gefunden worden ist und sich jetzt auf dem Friedhof in Cosel befindet[1]), und gilt in noch höherem Maße von dem neuen Funde, der die älteste im östlichen Europa aus dem Mittelalter erhaltene hebäische Steininschrift aufweist[2]).

Man stieß auf dieses neue Grabdenkmal Anfang September 1917 beim Ausgraben eines Heizkellers für die neu anzulegende Domheizung auf der nördlichen Seite des Domes in einer Tiefe von 2—2½ m unter dem angrenzenden Erdreich des vorbeiführenden Bürgersteigs zwischen diesem und den äußeren Umfassungsmauern des Domes. Der Stein lag in 5,0 m Entfernung von der westlichen Wand der an den nördlichen Ostturm nach Norden vorgelegten

---

etwa einem Jahre, sind beim Einsturz einer Wendeltreppe in der Laurentiuskirche in Nürnberg ebenfalls Trümmer von Grabsteinen mit hebr. Inschriften vom alten Judenfriedhof entdeckt worden. Photographien einiger davon, die ich meinem Freunde, Herrn Rabbiner Dr. Freudenthal, verdanke, zeigen, daß die Texte zwar verstümmelt, aber durchschnittlich leicht lesbar sind.

[1]) Brann, »Gesch. d. Juden in Schlesien«, Anh. S. XII, Nr. 19.

[2]) Älter sind nur drei Speyerer Grabschriften von 1145, 1148 u. 1183, eine Erfurter vom Jahre 1147 (vgl. AZdJ. 1840, S. 450), eine Cölner vom Jahre 1166, fünf Mainzer aus der Zeit von 1184—1205 (Salfeld a. a. O. S. 433, 434) und allerdings 58 Wormser, von denen 15 bei Lewysohn, נפשות צדיקים (Frankfurt a. M. 1855), Nr. 1—8, 48—51, 54—56), gedruckt sind. Die älteste, in Ulm gefundene Inschrift (Brann, a. a. O., S. 12), stammt erst aus dem Jahre 1243, die älteste, in Ofen gefundene sogar erst aus dem Jahre 1278 (vgl. Kaufmann in der MS. XXXIX (1895), S. 305 ff, und XL (1896), 84 ff. — In Schlesien ist aus dem 12. Jahrh., abgesehen von einigen Siegeln, Inschriftliches überhaupt nicht erhalten. Auch das 13. Jahrh. bietet nur wenige sichere Beispiele von eigentlichen Inschriften an Häusern, Denkmälern und Gebrauchsgegenständen. Als die älteste des 13. Jahrh. gilt die Schrift um den Rand des bronzenen Taufkessels in der Oberkirche in Liegnitz. Sie stammt etwa aus der Mitte des 13. Jahrh. (vgl. die Abhdlg. von Herm. Luchs in der Zeitschr. »Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift«, Bd. III, S. 329 ff, 331 ff.) Die angeblich älteste erhaltene Grabschrift stammt aus dem Jahre MCC[C]XV[I] (vgl. die Zeitschr. »Schlesien«, Bd. I, S. 34).

St. Johanniskapelle[1]), etwa in der Mitte zwischen dem Bürgersteig und der äußeren Umfassungsmauer der Peter- und Paulkapelle[2]) mit seiner Aufschrift nach unten ganz frei in der Erde inmitten von Gebeinen der hier früher bis zu einer Tiefe von 3—4 m Begrabenen[3]), und zwar der Länge nach parallel zu dem Außenmauerwerk der Peter- und Paulkapelle. Er besteht aus weißlichgrauem schlesischen Granit, ist 1,64 m hoch, oben 0,16, unten 0,12 m dick und 0,67 m breit. Die Inschrift ist 1,0 m hoch und 0,54 m breit und beteht aus neun Zeilen. Die Zeilen sind 0,12 m von einander entfernt und durch Querlinien abgeteilt, eine Technik, wie sie nur an den ältesten Wormser und Mainzer Grabsteinen aus dem 11. bis 13. Jahrhundert sich befindet[4]). Die Buchstaben sind 0,05—0,06 m hoch.

Die Inschrift lautet:

זאת האבן מצבת
קבורת ר דוד
קול נעים בר
שר שלום שנאסף
בשיני בשבת בכ״ה

[1]) Diese Kapelle wurde 1408 errichtet und 1517 von Bischof Turzo erneuert; vgl. Jungnitz, »Die Breslauer Domkirche«, Breslau 1908, S. 74 ff.; Schulte, »Geschichte des Breslauer Doms und seine Wiederherstellung«, S. 25 u. Anm. 60, S. 73.

[2]) Die Auskunft verdanke ich Herrn Baurat Ebers, unter dessen Leitung die ganze Anlage steht, bei welcher der Stein gefunden wurde. Die erste Mitteilung über den Fund hat mir Herr Prof. Rücker am 21. Januar d. J. im Auftrage des damals gerade verstorbenen geistl. Rats, Prof. Jungnitz, des Direktors des Diözesanarchivs, gemacht, der mich mit seiner stets hilfsbereiten Liebenswürdigkeit bei meinen schlesischen Studien immer wieder belehrt und unterstützt hat. Herrn Prof. Rücker verdanke ich auch die schöne Photographie, nach der das beiliegende Klischee angefertigt ist.

[3]) Wann dieses Gräberfeld angelegt worden ist, wäre noch zu ermitteln. In der einschlägigen Literatur finde ich darüber nichts. Es scheint, daß auch für diese Anlage die Feststellung der Zeit durch den Umstand erschwert wird, daß die »Restaurierung des Domes unter dem Kardinal Friedrich von Hessen den früheren Zustand unkenntlich gemacht hat« (s. Schulte, a. a. O. u. S. 39 f nebst den Anmerkungen). [4]) Lewysohn, a. a. O. S. 13.

Grabdenkmal des R. David, Sohnes des R. Sar Schalom, gest. in Breslau, Montag, 25. Ab 4963 = 4. August 1203.

ימים לחודש אב בשנת
ארבעת אלפים ותת[1]
קסג[2] לבריא העולם
נצבה:[3]

Hiernach starb R. David, Sohn des R. Sar Schalom, am Montag, den 25. Ab 4963, d. i. am 4. August 1203. Joseph und Chaskel, die Ende 1203 oder Anfang 1204 die Besitzer des Falknerdorfes Sokolnice oder Tocholnici gewesen sind[4]), müssen

---

[1]) Wie der Augenschein auf dem beigegebenen Bilde lehrt, ist der letzte Buchstabe dem Steinmetz zuerst mißglückt und wohl erst nachträglich zu einem ה umgemeißelt worden.

[2]) In der ungünstigen Beleuchtung, in der ich den Stein zum ersten Male gesehen habe, habe ich den zweiten Buchstaben für ein פ gehalten. Jetzt erscheint es mir zweifellos, daß er ein ם sein soll. Die Nennung des Wochentages neben dem Monatsdatum ist dieses Mal für die Beseitigung jeder Unsicherheit darum nicht entscheidend, weil sowohl im Jahre 4963 (1203), als im Jahre 4983 (1223) der 25. Ab ein Montag war.

[3]) Zur Fassung vgl. z. B. das Breslauer Denkmal Nr. 5 (Brann, Anh. S. VIII) und die Wormser Inschriften Nr. 18 u. 57 (Lewysohn, a. a. O. S. 31 f. 91). Die Buchstaben נצבה der letzten Zeile = נפשו צרורה בצרור החיים nach I. Sam. 25, 29, vgl. Zunz, zur Gesch. u. Lit. S. 351.

[4]) Sie durften darum als Breslauer Juden angesehen werden, weil das Dorf, das ihr Eigentum war, unmittelbar an das damalige Breslau anstieß und seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts einen Teil der Stadt bildet. Nach den neuesten Feststellungen W. Schultes (die Martinsabtei und die älteste Burg in Breslau in Nr. 538 der schles. Zeitung vom Jahre 1897), die von Partsch (Schlesien. Eine Landeskunde, Bd. II, S. 402) gebilligt werden, bildete nämlich die jetzige Holteihöhe die östlichste Grenze des ältesten Breslau. Unmittelbar westlich grenzte daran das Falknerdorf, welches bis etwa zum Königsplatz reichte (vgl. Brann, Gesch. der Juden in Schlesien, S. 5. Aronius, Regesten, 360. 364. 375. 408 u. G. J. I, 1, S. 64 f.). Hier an der Holteihöhe lag damals die herzogliche Burg, und es ist sehr wahrscheinlich, daß in deren unmittelbarer Nähe die ersten Juden ihre Wohnsitze nahmen. Südlich davon in der damals noch selbständigen Wallonen-Kolonie St. Moritz, an der heutigen Kloster- und Feldstraße und am Ohlauer Stadtgraben, im Süden vom damaligen Lauf der Ohle befand sich der oben (S. 97, Anm. 2) erwähnte Judenfriedhof (vgl. die

demnach darauf verzichten, als die »ältesten Breslauer Juden« angesehen zu werden. Sicherlich aber waren sie Zeitgenossen des Mannes, dessen Namen das neu aufgefundene Denkmal uns überliefert.

Interessant ist schon sein Name und in gewissem Sinne auch der seines Vaters. Was soll die »liebliche Stimme« (Zeile 3) hinter seinem Namen bedeuten? Soll sie nur ein Begleitname sein und etwa an die Bibelstelle II. Sam. 23, 1, woselbst David als der »lieblichste Sänger Israels« bezeichnet wird, erinnern, oder will sie aussagen, daß unser David damals der Vorsänger der Breslauer Judengemeinde gewesen ist? So ein Vorsänger besaß nämlich in jenen Tagen eine ganz andere Würde und Ehrenstellung, als ein heutiger Vorbeter. In Polen — wozu damals Schlesien gehörte — Reußen und Ungarn waren, nach einer zuverlässigen, zeitgenössischen Schilderung[1]), zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Verhältnisse so, daß es Gelehrte, die in der nationalen Literatur gründlich bewandert waren, nirgends gab. Darum verschafften sich die kleinen jüdischen Ansiedlungen in jenen Gegenden einen mehr oder minder sachverständigen Mann und übertrugen ihm gegen geringe

---

Kartenskizze bei Partsch, a. a. O., S. 401). Auf das Genaueste entspricht dieser Lage die Ortsangabe in dem noch heute üblichen und gewiß aus der ältesten Zeit der Gemeinde stammenden Formular für die Ehescheidungsurkunde: ברעסלא דמתקריא ברסלאו מתא דיתבא על נהר אדרה ועל נהר אעל ועל מי מעינות. Für die Namensform Bresla hat Oesterley (hist.-geogr. Wörterbuch des dtsch. Mittelalters) als frühesten Beleg das Jahr 1124 (S. 90), für die Form Brislaw s. meine Nachweise in G. J. I, 1, S. 64, Anm. 2. Mit den מי מעינות sind offenbar Weide, Lohe und Weistritz gemeint. Die urkundlichen Nachweise für die Lage der Judengasse nach dem Mongolen-Einfall in unmittelbarer Nähe der Herzogsburg auf dem Grunde des jetzigen Universitätsgebäudes s. in meiner Geschichte der Juden in Schlesien, S. 28. Das. Anm. 1 ist noch hinzuzufügen: Vgl. für 1519 Breslau, Stadt-Archiv Par. 4° Nr. 65 I, p. 365. —

[1]) S. den häufig zitierten Brief, den R. Eliëser b. Isaak aus Böhmen ums Jahr 1200 an R. Jehuda b. Samuel ha-Chassid in Regensburg geschrieben hat, in den RGA. des R. Meir von Rothenburg, ed. Lemberg, Nr. 112, S. 6 d.

Besoldung aus gelegentlichen Spenden an Feiertagen und bei häuslichen Festen das Amt des Vorbeters, Rabbiners und Jugendlehrers, das er schlecht und recht, wie es eben anging, ausübte. Gerade für Breslau erfahren wir sogar urkundlich, daß noch hundert Jahre später, im Jahre 1315 der hiesige »episcopus judeorum omnia judeorum pecora in ipsorum cristianorum mactatorio . . . . . juxta ritum gentis judaice« zu schlachten hatte. Der damalige Breslauer »Judenbischof« vereinigte also wirklich in seiner Person die Ämter des Rabbiners und Schächters, des Vorbeters und Religionslehrers[1]). Unterstützt wird die Annahme durch die Tatsache, daß heute noch im Orient auf zahlreichen Grabsteinen hinter dem Namen des Vorsängers die Bezeichnung נעים זמירות בישראל[2], oder in Abkürzung (נז"י[3] d. h. »ein lieblicher Sänger in Israel,« sich findet.

Möglich ist auch eine andere Deutung. Es kann die liebliche Stimme ein Beiname sein, wie etwa »Libegeselle,« »Libirknecht,« »Libiskint,« »Lobiswort« u. dgl., die in Schlesien nachgewiesen sind[4]).

Endlich können die beiden Worte die Abkürzung eines Wunsches bezeichnen, wie er auch sonst im früheren Mittelalter nicht selten hinter Personennamen vorkommt[5]), also etwa

[1]) Vgl. Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, S. 23, Anm. 2 u. S. 30.

[2]) z. B. hinter dem Namen des am (23. Schebat 618 =) 7. Februar 1858 in Jerusalem verstorbenen Jehuda Burla, vgl. O. L. Brisk, חלקת מחוקק (Jerusalem 1901) I, S. 14a, Nr. 62.

[3]) z. B. hinter dem Namen des am (19. Adar II 584 =) 19. März 1824 verstorbenen Eliëser Jerucham Eljaschar, dessen Sohn nachmals Chacham Baschi in Jerusalem gewesen ist (a. a. O, S. 29b, Nr. 94), s. ferner das. 15a, Nr. 9; 15b, Nr. 20; 43a, Nr. 70; 45a, Nr, 24 usw.

[4]) Vgl. Reichert, die deutschen Familiennamen nach Breslauer Quellen des 13. u. 14. Jahrh., S. 112 f., 142 f.

[5]) Vgl. z. B. die im Cölner Judenschreinsbuch vorkommenden Begleitnamen (Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Cöln, hrsg. von Höniger u. Stern, S. XXVI ff.). Zur gleichen Zeit kamen derartige sog. »Satznamen« natürlich auch bei Christen vor; vgl. für Schlesien z. B. Borgenicht, Deckintisch, Geratewol, Gott beschere czwir alsoviel,

מהרה (oder עמך ישראל) קבצנו וזכנו לראות נחמת עירך ירושלים, d. h. »sammle uns ein und mach uns würdig, bald die Tröstung deiner Stadt Jerusalem (oder: deines Volkes Israel) zu schauen« oder dgl. Die Auswahl unter diesen Deutungen muß ich dem geneigten Leser anheimstellen. Wie immer aber er sich entscheide, ist und bleibt unser David nach den bisherigen Ermittlungen jedenfalls der zweitälteste Einwohner unserer Vaterstadt, den wir mit Namen kennen lernen[1]).

Einigermaßen seltsam ist auch seines Vaters Name Sar Schalom. Er weist bekanntlich auf Jes. 9, 5 zurück, woselbst der Prophet den Auftrag erhält, dem Kinde, dessen Geburt erwartet wird, u. a. den Namen »Friedensfürst« zu geben. Man scheint Jahrhunderte lang sich gescheut zu haben, den messianisch deutbaren Vornamen einem Neugeborenen beizulegen, vielleicht ebenso, wie man es etwa 2000 Jahre lang vermied, ein neugeborenes Knäblein Moses zu nennen. Und doch taucht dieser letztere Name seit dem 6. oder 7. nachchristlichen Jahrhundert wieder auf, bis

---

Habelust, Habedank, Luge in das lant, Neyginbechir, Schickefus, Schyrmingast, Styg in Hemil u. dgl. (Reichert, die deutschen Familiennamen nach Bresl. Quellen, S. 144 ff. und Jecht, Beiträge zur Görlitzer Namenkunde im Neuen Lausitzischen Magazin Bd. 68 (1892) S. 24 f.)

[1]) Älter, d. h. ein Jahr früher genannt, ist nur der einzige Gerung, der uns bereits 1202 begegnet (Reichert, S. 42). Warum beiläufig der fleißige und sorgfältige Reichert, der »mit möglichster Vollständigkeit die Breslauer Namen vom Beginn der Überlieferung bis zum J. 1400« (S. 3) zusammenstellen wollte, die der Bresl. Einwohner jüd. Glaubens ausgeschaltet und nur gelegentlich etliche davon — es gibt deren Hunderte (vgl. Anhang III meiner Gesch. der Juden in Schles., S. XV bis LXVII) — in einen stillen Winkel (S. 75, Anm.) geschoben hat, ist mir nicht recht verständlich. Eigennamen gehören zweifellos zu den Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens. Wer urkundliche Nachrichten über Breslauer Schuhe und Stiefel sammelt, hat sich kaum darum zu kümmern, in welches Gotteshaus oder in welches Wirtshaus oder in welche politische Versammlungen deren Eigentümer gehen. Der Peter, dessen Sohn Schalom 1335 gestorben ist (Brann, a. a. O., S. IX, XV), den Reichert verschweigt, ist gerade so ein Breslauer Einwohner, wie Peter rosinstengil, den Reichert S. 19 aus dem Jahre 1345 verzeichnet, und Ekkehardus, den Brann S. XV, 1324 als einen Breslauer Juden

er allmählich ganz vulgär geworden ist. So ist Sar Schalom erst im 9. Jahrhundert in Babylonien als Name eines Gaon in Sura (847—857) bezeugt und ist auch weiter sehr selten geblieben [1]). Hier in Deutschland begegnet er unter den Hunderten von Vornamen, die vom 12. bis zum 15. Jahrhundert bekannt sind, auf unserm Denkstein zum ersten und letzten Mal. Sonst wissen wir nur, daß im 15. Jahrhundert Schalom, der Judenmeister von Wiener Neustadt, als »Friedensfürst« oder als »Fürst von Neustadt« bezeichnet wird [2]). Als Eigennamen trug ihn nur Sar Schalom b. Abraham Portugisi, der einen Kommentar zu den Psalmen und Sprüchen verfaßt hat [3]), und als Zunamen Salomo Basila [4]), der 1743 als Rabbiner in Mantua gestorben ist.

---

verzeichnet, ist für die Namensammlung gleichwertig mit dem Ekkehart von dem Brige, den Reichert S. 7, 12, Nr. 20 gefunden hat. Eigennamen sind eben ein Gemeingut aller Welt, und so wenig wie die Juden den Anspruch erheben dürfen, daß z. B. Jakob, Johannes, Josua, Jesus usw. durchaus ihnen gehören, so wenig sind Namen, wie Gebhardt, Gerhard, Gerlach u. dgl. ein Sondervorrecht etwa der Germanen. Alles das hat mit siegreichen Gründen Zunz bereits vor mehr als 80 Jahren mit wissenschaftlicher Gründlichkeit in seinem vortrefflichen Buch über die Namen der Juden (neu abgedruckt in Teil I seiner gesammelten Schriften, S. 1—82, s. das. besonders S. 18. 79. 80) nachgewiesen.

[1]) Auch sonst finden wir auf Grabsteinen deutscher Juden Namen, die heute selten geworden oder fast ganz verschwunden sind, z. B. Chakim (1145 in Speyer und 1280 in Cöln), Chalafta (1213, Nr. 707, und 1228, Nr. 727 in Worms), Joëz (1172, Nr. 915, und 1285, Nr. 547 in Worms), Miluta (1189 in Speyer), Natronai (1245, Nr. 58 in Worms), Otniel (1259, Nr. 299 in Worms und 1279 in Cöln), Zeruja (1048, Nr. 933 und 1097, Nr. 238 in Worms). Die NNr. der Wormser Grabsteine gebe ich nach der mir freundlichst zur Verfügung gestellten Liste, die Herr Lehrer Rothschild daselbst mit großem Fleiße angefertigt hat.

[2]) Vgl. Brann, Gesch. d. Juden in Schlesien S. 89 nach RGA. Jakob Mulin, Nr. 76. 156. Isserlein, Peßakim 128. 131. 240. 259. Weiß, Gesch. d. Tradition V, 246 u. לקט יושר, ed. J. Freimann, Einl. S. XLIX f.

[3]) Der Kommentar ist unter dem Titel קב ונקי 1616 in Hanau gedruckt (vgl. St. C. B. 7106. 171. 328. 410. Zedner, S. 128, Ghirondi תולדות גדולי ישראל, Schin 65, vermutlich nach Carmoly דברי הימים לבני יחיא S. 19 f.).

[4]) St. C. B. 6902, Mortara, Indice s. v.

Schließlich noch ein kurzes Wort über den Wert und die Bedeutung des neuen Fundes. Die Geschichte der Breslauer Judenheit tritt dadurch in ein ganz neues Licht. Bisher haben wir nur gewußt, daß dicht bei Breslau in Klein-Tinz und Tocholnici einzelne Juden als Grundbesitzer wohnten. Jetzt sehen wir bestimmt, daß schon etliche Jahrzehnte vor dem Beginn des 13. Jahrhunderts eine vergleichsweise zahlreiche Ansiedlung sich hier befunden haben muß. Denn der Besitz eines Friedhofs läßt mit großer Sicherheit erkennen, daß ein wohlgeordnetes und einigermaßen leistungsfähiges Gemeinwesen damals bereits bestandeu hat — wie denn auch die Urkunde vom Jahre 1316 (oben S. 98, Anm. 1) von antiquis temporibus redet, seitdem der Gottesacker sich im Besitz der Juden befunden hat. So ein Grundbesitz verlieh der ganzen Gemeinde ganz von selbst Ansehen und Bedeutung. Sie galt dadurch ohne weiteres als Hauptort für ihre gesamte Umgebung; denn nach altem Herkommen mußten die Nachbargemeinden, die ihre Angehörigen dorthin zur ewigen Ruhe brachten, nirgends anders als vor dem rabbinischen Gericht des Hauptortes in allen ihren Angelegenheiten Recht suchen. So sagt ausdrücklich die Herzogin Agnes in dem Gnadenbrief, den sie am 21. März 1370 ihren Schweidnitzer Juden ausstellte, daß »alle Juden yn allen unsern Steten czu der Sweidnizc gehoren sullen zu der ladunge na Jodischin sitten, sie sollen auch . . . . als si vor getan haben . . . . iren kirchhoff doselbinst von unsire gnaden haben.« Das stimmt genau mit der uralten Übersieferung überein, von der uns im 15. Jahrhundert Isserlein, der Judenmeister von Wiener Neustadt, zu berichten weiß[1]). In der Tat sehen wir, daß schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts hier in Breslau ein immerhin beachtenswertes Maß jüdischer Gelehrsamkeit vorhanden gewesen sein muß. Einige der uns erhaltenen Grabschriften[2]), und darunter die auf den Denkmälern,

---

[1]) Vgl. Brann, a. a. O., S. 33, Anm. 3 und S. 76, Anm. 5. Isserlein, Peßakim Nr. 65.

[2]) Es sind die NNr. 1. 7. 8. 19. S. VII, IX, X. Der Gemeinde ge-

die außer dem neuen Funde jetzt der hiesigen Gemeinde gehören, zeichnen sich durch eine gewisse stilistische Gewandtheit im Gebrauch der hebräischen Sprache aus. Ich setze den Text desjenigen, der bisher als der älteste gegolten hat[1]), und den ich erst längere Zeit nach seiner Veröffentlichung mit Hilfe einiger Freunde[2]) allmählich habe entziffern lernen, als Probe hierher. Das Denkmal ist nur verstümmelt erhalten. Es fehlt oben und unten mindestens eine Zeile und von einigen andern bald rechts, bald links Stücke in der Breite von einem oder von zwei Buchstaben. Die Inschrift möchte ich, wie folgt, lesen:

[אבי איננו]
אנ[י אנה אני בא[3]) [צ
רה] אלי קרבה[4]) בפט'
[או בא ר חיים סל
[א]שר נתבקש למ[עלה]
בחצי טבת[5]) שנ[ת]
שבע לאלף השי[שי]
. .] וכתר שם טוב
יבא

---

hören jetzt NNr. 1 und 19. Auch der neue Fund ist der Gemeinde auf ihre Bitte vom Domkapitel in dankenswerter Weise überlassen worden. Er soll jetzt auf dem Friedhof an der Lohestraße aufbewahrt werden.

[1]) Eine gute Photographie davon findet sich als Zugabe zu meinem Aufsatz »die Juden in Schlesien« bei Frech und Kampers, Schles. Landeskunde, II, S. 133 ff., Taf. XXVII, oben links.

[2]) Bacher und Kaufmann s. A. und Porges und Simonsen haben mir dabei in bewährter Freundschaft redlich geholfen.

[3]) Die Wendung nach Gen. 37, 30. — [4]) Vgl. Ps. 22, 12. —

[5]) Zur Datierungsweise vgl. meine Bemerk. in der Gesch. d. Juden in Schles. S. VII, Inschr. 1, Note 3.

Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas.

Von **N. Porges.**

(Schluss).

Mir scheint es völlig sicher, daß der ungenannte Ketzer, über den in Hamburg und Venedig zwischen 1616 und 1618 der Bann verhängt worden ist, kein anderer sein kann als eben Uriel da Costa, der bereits einige Jahre vor 1623 in Hamburg und Venedig als unverbesserlicher Ketzer erklärt und exkommuniziert worden ist. Man vergesse nicht, daß die jüdische Gemeinde in Hamburg damals sehr klein war. Im Jahre 1612 befanden sich dort nur 125 erwachsene Personen mosaischer Abkunft[1]). Eine doppelte Duplizität des aufsehenerregenden Ereignisses der Exkommunikation eines Ketzers in zwei Städten zugleich, in Hamburg und Venedig, darf von vornherein als völlig ausgeschlossen gelten. Aber ich habe noch andere Gründe, in dem ungenannten Ketzer keinen anderen als da Costa zu erblicken. Es heißt von ihm bei Leon Modena, daß er damals in Hamburg wohnte (היה דר אז באמבור"ג)[2]). Offenbar wußte Leon Modena, daß, als seine Feder diese Worte niederschrieb, da Costa, der nur vorübergehend in Hamburg gewohnt hat, bereits anderswohin (nach Amsterdam nämlich) übersiedelt war. Modena nennt ferner den Ketzer[3]) »einen irrenden und einfältigen Mann«, einen, »der sich weise dünkt« und fügt hinzu: איש כסיל שמו, »ein törichter Mann ist sein Name«. Was soll diese Hinzufügung? Was hat der Name des Ketzers mit איש כסיל zu tun? Ich glaube die richtige Antwort darauf geben zu können. איש כסיל hat den gleichen Zahlenwert 431 wie

---

[1]) Siehe Graetz X[3], 16, nach Reils in Ztschr. f. hamburgische Gesch. II, 376 ff.

[2]) Siehe Aufschrift zu מאמר מנק וצנה.

[3]) Edendas.

der hebräische Name די אקושטא = de Acosta. Man wende nicht ein, daß es nicht de Acosta, sondern da Costa oder d'Acosta, also hebräisch דאקושטא heißen müßte. De Acosta ist sicher richtig. Ähnlich heißt es auch in der Inschrift auf dem Grabsteine der Stiefmutter Spinozas wie in der Bann-Urkunde über Spinoza (und auch sonst) nicht de Spinoza oder d'Espinoza, sondern de Espinoza. Also hat auch der Hiatus bei de Acosta nichts Störendes, sondern ist vollständig in der Ordnung.

Aber noch anderes spricht dafür, daß der ungenannte Ketzer sicher Uriel da Costa ist. Er schreibt seine »Fragen« (שאלותיו)[1] an seine sefardischen Glaubensgenossen in Venedig. Wie aus der hebr. Übersetzung dieser sog. Fragen bei Modena zu ersehen ist, sind es nicht eigentlich Fragen, sondern polemische Ausstellungen und Einwendungen. Das Wort שאלות bei Modena ist die Übersetzung des spanischen oder portugiesischen »preguntas«, worunter polemische Bemerkungen zu verstehen sind. So hat z. B. Saul Morteira in spanischer Sprache auf 23 von einem französischen Geistlichen de Ruan (von Rohan) an ihn gerichtete »preguntas« erwidert und außerdem in portugiesischer Sprache seinem Gegner 148 Widersprüche im N. T. vorgehalten, die er ebenfalls als »preguntas« bezeichnet[2]. Und so schließt auch der ungenannte Ketzer aus Hamburg seine polemischen Ausführungen

[1] Ebendas.

[2] Dieses handschriftlich mehrfach vorhandene, aus zwei Teilen bestehende Werk Morteiras (s. HB. VI, 20) ist bei Kayserling, Bibl. p. 74 ungenau beschrieben. Der Titel zu T. I lautet in meinem Exemplar: Preguntas que hizo un Clerigo de Ruan de Françia alas quales respondio el muy Docto Señor H. H. R. Saul Levy Mortera de F. M. Die Nachschrift zu T. I und Hinüberleitung zu II lautet: Despues de haver respondido el H. H. Saul Levy Mortera . . . le hizo el dicho H. H. 148 Preguntas que se hallan contraditorias en los Evangelios, Actos, y Epistolas. Hierauf folgt T. II in portugiesischer Sprache mit spanischem Titel: Argumentos contra los Evangelios etc. Morteira hat also seine polemischen Einwände als Preguntas bezeichnet, obwohl ein Teil von ihnen der Form nach nichts von »Fragen« an sich hatte.

mit den Worten: »In Bezug auf alle diese »Fragen« warten wir auf ihre Lösung entweder durch Gegenbeweise aus der Schrift und der Vernunft und durch gründliche Widerlegung der aufgestellten Thesen oder durch Zustimmung, und es möge mir solches nicht als eine Art Streitsucht und Hartnäckigkeit ausgelegt werden, sondern als Bekenntnis zum Namen Gottes und zur Ehre seines heiligen Gesetzes«[1]). Der Zweifler will in allen seinen Ausstellungen entweder widerlegt sein oder recht behalten. Fast durchweg handelt es sich um Vorschriften oder Lehren der Tradition, die nach der begründeten Ansicht des Zweiflers mit der Thora oder der Vernunft im Widerspruche stehen. Leon Modena hat die spanisch oder portugiesisch geschriebenen ketzerischen Thesen des Ungenannten wörtlich ins Hebräische übersetzt[2]) und sie dann in מאמר מגן וצנה widerlegt. Es sind im ganzen zwölf, da die bei Modena als letzte angeführte elfte שאלה[3]) zwei verschiedene Einwendungen enthält, erstens, daß in manchen vorgeschriebenen Benediktionen (ברכות) über rabbinisch Gebotenes mit Unrecht gesagt werde, Gott habe es uns geboten (וצונו), und zweitens, daß die Gebetbücher manches enthalten, was gestrichen werden müßte.

Die übrigen zehn Einwendungen gegen die Tradition sind (mit Weglassung der hinzugefügten kurzen Begründungen) folgende: 1. Das Legen der Tefillin ist nicht von der Thora geboten, sondern Menschensatzung. 2. Bei der Beschneidung, wie

---

[1]) Siehe ebendas., S. 3b: מכל אלו השאלות נוחילה להתרתן, או בהכחישן מן התורה והסברה והפלת יסודתן, או בהודות עליהן, ולא יהא זה בתורת מחלוקת וקשיות ערף כי אם להודות לשם ה' ולכבוד תורתו הקדושה. Denselben Gedanken finden wir bei da Costa (Ex. 73): Itaque non potui me continere, imo gratam rem Deo me facturum putavi, si libere Legem defenderem. Geiger (Deutscher Teil, S. 27) hat die Worte ולא יהא זה בתורת מחלוקת וקשיות ערף mißverstanden, als ob damit der ketzerische Fragesteller die Bitte aussprechen wollte, nicht in Streitsucht und Hartnäckigkeit widerlegt zu werden.

[2]) Ebendas. 1a, Z. 7—3b, Z. 6.

[3]) Ebendas. 3a unten.

sie von uns geübt wird, versündigen wir uns gegen die Thora. 3. Die doppelten Feiertage sind eine Änderung und Versündigung an der Thora. 4. Die traditionelle Auslegung, daß die Verbrennungsstrafe, von der die Thora redet, durch in den Mund gegossenes Blei zu erfolgen habe, ist gegen die Thora. 5. Es ist gegen das Recht der Thora, daß der vorher verwarnte Eigentümer eines stößigen Ochsen, der wildgeworden einen Menschen tötet, nicht mit dem Tode bestraft werden soll. 6. Es ist auch gegen das Recht der Thora, zu sagen, daß Aug' um Auge u.s.w. nur eine entsprechende Abfindung mit Geld bedeute. 7. Die Annahme, es gebe eine mündliche Lehre von gleicher Glaubwürdigkeit und verpflichtender Kraft wie die mosaische, ist fast wie eine Änderung der Thora, wie eine neue Thora, die zu der wahren im Gegensatze steht. Die Thora allein ist von Gott, die sog. mündliche Überlieferung jedoch ist ein Menschenwerk, wogegen manches sich einwenden läßt, nicht allein, daß es eine große Gesetzesübertretung (פרצה גדולה) ist, Abweichungen von der mosaischen Lehre zu gestatten und als göttlich zu erklären, was Menschen hinein- oder herausdeuten, es ist auch eine große Ketzerei (כפירה גדולה), den talmudischen Vorschriften, die doch von Menschen stammen, die gleiche Verbindlichkeit zuzuerkennen wie der mosaischen Lehre, die von Gott stammt. Stimmt ein Brauch mit der Thora überein, soll er gehalten werden, wo aber nicht, sollen wir ihn für nichts achten. 8. Manche unter den Juden verbreitete Ansichten, die der Vernunft und der guten Sitte widersprechen, sollten im Herzen ausgerottet und dürften nicht öffentlich ausgesprochen werden. (Welche Ansichten gemeint sind, unterläßt der Tadler anzugeben). 9. Ein Gelübde, womit eine Person sich selbst eine Bindung auferlegt, wofern es nicht der Thora und der guten Sitte zuwiderläuft, ist unlösbar. Auch die Rabbinen haben hier von rechtswegen keine weitergehende Befugnis als die, zu erklären, ob nach der Thora das Gelübde gilt oder nicht, und dem üblichen Unfuge der Auflösung von Gelübden müßte gesteuert werden. 10. Die vielen sogenannten Umzäunungsvorschriften (סייגים) sind entschieden nicht gut. Man soll nicht auf die Thora noch eine

andere aufbauen, und erst recht nicht eine noch schwerere, fast unmöglich zu haltende. Sonach empfiehlt es sich, das Göttliche vom Menschlichen zu unterscheiden, nicht aber eines dem anderen gleichzustellen.

Inhalt und Form dieser Thesen weisen unverkennbar auf Uriel da Costa als Autor hin. Dieser schreibt in seiner Selbstbiographie, er habe schon wenige Tage nach seinem Übertritte die Erfahrung gemacht, daß die Sitten und Anordnungen der Juden durchaus nicht mit denen übereinstimmen, die von Moses vorgeschrieben sind. »Wenn aber das Gesetz einfach zu beobachten war, was auch von diesem selbst gefordert wird, dann hatten die Männer, die mit Unrecht die Weisen der Juden genannt werden, gar vieles mit dem Gesetze völlig Unverträgliches dazu erfunden«[1]). Die völlige Gleichheit der Ansichten des ungenannten Ketzers mit denen da Costas tritt noch deutlicher hervor in den Vorwürfen, die Semuel da Silva in der Vorrede[2]) seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit gegen da Costa erhebt. Dieser habe zum Beweise seiner Behauptungen ein Schriftstück aus der Hand gegeben, worin er die Tradition und das mündliche Gesetz leugne, das durch Gott dem Mose am Berge Sinai gegebene, worauf die wahre Erklärung des schriftlichen Gesetzes beruhe. Er sage, daß es Erdichtungen und Unwahrheiten[3]) seien und das »Gesetz« keineswegs eine solche geheime Auslegung habe, sondern daß er und andere gleich ihm die richtige geben können. Er habe behauptet, daß die »Dinim«, durch die Israel geleitet wurde und geleitet wird, samt und sonders Erfindungen ehrgeiziger und böswilliger Männer seien[4]). Er

---

[1]) Siehe Ex. 73: Si vero Lex observanda erat pure, quod et ipsa petit, male qui dicuntur Iudaeorum sapientes tot invenerant a Lege omnino abhorrentia.

[2]) Abgedruckt bei Mendes des Remedios, Os Iudeus Portugueses em Amsterdam, S. 129—132.

[3]) Ebendas. S. 130: que sam fingimentos e falsidades.

[4]) Ebendas.: affirmou, que os dinim, porque se governou e governa Israel, foram tudo invençois de homes ambiciosos e malinos.

habe im besonderen die vorgeschriebene allgemein übliche Weise der Beschneidung bekämpft, die Vorschriften für die Anfertigung und den Gebrauch der Tefillin und der Mesusa verspottet, er habe es als ein großes Übel erklärt, zwei Tage Passah zu feiern, wo das Gesetz nur einen zu feiern gebietet, er habe den rechtmäßigen Grund nicht gelten lassen, den Propheten und heilige Männer zur Zeit des ersten und zweiten Tempels dafür hatten, er habe sich wenig daran gekehrt, zu hören, daß doch das »Gesetz« selbst gestatte, ihm zuwiderzuhandeln, wenn die Männer der maßgebenden Autorität sehen, daß die Sache oder die Stunde solches erfordere. Man sieht, genau dieselben Punkte, zum Teil in derselben Reihenfolge werden durch den ungenannten Ketzer bei Leon Modena wie auch durch Uriel da Costa bemängelt: Beschneidung, Tefillin, doppelte Feiertage, traditionelle Auslegungen und rabbinische Vorschriften. Der Ungenannte ist also kein anderer als da Costa.

Auch aus der Widerlegung der שאלות des Hamburger Ketzers durch Leon Modena geht deutlich hervor, daß es sich um Behauptungen eines Mannes gehandelt hat, der vom Christentum zum Judentum übergetreten war. So schreibt Modena zu Punkt 7: »Wenn der Ketzer behauptet, daß es eine Gesetzesübertretung sei, wenn gestattet werde, die Thora derart auszulegen und dahin zu ändern, daß man von ihr abgehe, möge er es doch denen sagen, die sich der Erfüllung des Gesetzes berühmen, wie wir es bereits angedeutet haben, aber nicht uns«[1]). Gemeint sind natürlich die Christen, von denen Modena schon früher gesagt hat, daß sie sich rühmen, das Gesetz Mosis zu erfüllen und trotzdem in keiner Religionsübung es den Juden gleichtun[2]). Noch deutlicher aber ist der Hinweis Modenas auf da Costas christlichen Ursprung bei Punkt 6 (Aug' um Auge). Der ungenannte Ketzer will geltend

---

[1]) Siehe מגן וצנה 5a, letzte Zeile ff: וטה שאטר שפרצה היא לתת מקום לבאר ולשנות תורה שבכתב לסור מטנה, יאטר נא למתפארים בקיומה שרטונו ולא לנו.

[2]) Ebendas. S. 4a, Z. 14ff.: ועוד היום יש מהאומות המתפארים שמקיימים תורת משה ועכ"ו אינם עושים דבר כמעשי היהודים.

machen, daß auch die Christen in ihrer Rechtspflege sich hierbei nicht auf Geldstrafe beschränken, sondern auf Leibes-, ja sogar auf Todesstrafe erkennen. Hierzu bemerkt Modena scharf: »Wenn er glaubt, daß ihre Praxis der unseren vorzuziehen sei, möge er doch nicht erst zu uns beitreten, um sich nachher auf sein Verständnis der Dinim unserer heiligen Thora zu versteifen«[1]). Nach alledem unterliegt es, wie ich glaube, auch nicht dem mindesten Zweifel, daß der nicht genannte Hamburger Ungläubige kein anderer gewesen ist als Uriel da Costa. Leon Modena hat die Einwendungen da Costas gegen die Tradition wohl aus dem Portugiesischen — denn da Costa konnte gewiß nicht hebräisch schreiben — ins Hebräische übersetzt und dann hebräisch widerlegt[2]). Da aber diese Widerlegung zunächst für da Costa bestimmt war, mußte sie aus dem Hebräischen ins Portugiesische (oder allenfalls ins Spanische) übersetzt werden. Ich vermute daher, daß es diese für ihn angefertigte Übersetzung war, die von

---

[1]) Ebendas. S. 10a, Z. 8ff.: ואם הוא מאמין שמתנהגים יותר [היטב] ממנו, אלינו לא יגש להקשת עצמו לדעת דיני תורתנו הקדושה. Kenner des Hebräischen werden hier das feine Wortspiel Modenas verstehen. — Zum hebr. Texte der Bemerkungen da Costas bei Leon Modena seien hier einige notwendige Emendationen hinzugefügt. S. 1b, Z. 14 v. u. st. עם היות זה מעשה (oder מנהג) אחד l. אם היות זה מטעם אחר מהכופרים מהנוספים; 2a, 7 v. u. st. היה להיות l. היה [בדין] להיות; das., 6 v. u. st. המיתה l. האות; 2b, 3 st. שעיקר l. שנוקר; das. 10 st. להשמיע l. להשמיץ; 3a, 8 st. כבר l. דבר; das. 9 v. u. st. יחטיאו l. יחטאו.

[2]) Blau hat durch seine Veröffentlichung von Modenas nachgelassenen Briefen, worunter auch das Schreiben an den Vorstand der Hamburger Oemeinde sich befindet, eine Ehrenrettung jenes vielgeschmähten venezianischen Rabbiners bewirkt. Geiger glaubte überzeugend nachgewiesen zu haben — und viele haben es ihm nachgeschrieben —, daß nicht nur die Beantwortung der ketzerischen Thesen, sondern auch diese selbst von dem Zweifler Leon Modena herrühren, und daß der Hamburger Ketzer nur eine von ihm fingierte und vorgeschobene Persönlichkeit sei, um die Kühnheit der eigenen Meinungen zu decken. Wir wissen nunmehr bestimmt, daß dem Andenken des Rabbiners Leon Modena mit dieser Unterstellung bitter unrecht geschehen ist.

dem späteren Venezianer Rabbiner Is. Pacifico (gest. 1746) in Pirano unter dem Titel אגרת תשובת המינים ins Hebräische zurückübersetzt worden ist. Daß diese Schrift mit Modenas מאמר מגן וצנה identisch ist, obwohl sie damit nicht wörtlich übereinstimmt, hat Geiger durch Vergleichung festgestellt[1]).

IV.

Unter dem Titel: Eine neu erschlossene Quelle über Uriel Acosta hat vor 40 Jahren J. Perles[2]) einen wertvollen und aufschlußreichen Beitrag zur Acosta-Literatur geliefert, indem er auf ein RGA des R. Jakob b. Israel ha-Lewi[3]) hinwies, das, aus der Zeit vor 1634 stammend, folgende Anfrage ohne Angabe der Zeit

---

[1]) Die einzige bekannte Handschrift dieser Rückübersetzung ist zuerst von Geiger und Steinschneider in HB. VI, S. 23 kurz beschrieben worden. Halberstam, der sie i. J. 1883 besaß, erwähnt sie in Beth Talmud III, 208, Anm. 1. Der Übersetzer bemerkt in seiner Vorrede, daß der Verfasser, dessen Namen er nicht kenne, seine Widerlegungsschrift אגרת genannt habe, er selbst aber sie אגרת תשובת המינים betitle. Weiter gibt er an: העתקתי אותו מלשון לעז אל לשון הקדש. Das braucht aber nicht gerade, wie Geiger, Steinschneider, Halberstam und Blau (L. Modenas Briefe, deutscher T. S. 87) annehmen, zu bedeuten, daß besagte Schrift aus dem Italienischen zurückübersetzt worden sei. Denn auch das Spanische oder Portugiesische wird לשון לעז genannt. Das von Leon Modena hebräisch abgefaßte Antwortschreiben an Uriel da Costa ist an diesen ohne Zweifel nicht in italienischer, sondern doch wohl in portugiesischer Übersetzung gerichtet worden. Es wird also diese Übersetzung gewesen sein, die dem Is. Pacifico als Vorlage gedient hat. Dieser gibt an, daß er sie als Hauslehrer im Hause der Brüder Abraham und Ahron כוכב in פיראן gefunden habe. Dieser Abraham כוכב war ein Nachkomme des aus Ulm stammenden Abraham Stern (כוכב), dessen Sohn Josef Arzt in Wien und Nicolsburg gewesen ist (vgl. St.C.B. 6012; Kaufmann, Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig, S. 102 ff. in Anh. VI, S. CXXIII ff., Wachstein, Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien T. II, S. 99—107).

[2]) Siehe Monatsschrift XXVI (1877), 193 ff.

[3]) Siehe שו״ת ר׳ יעקב לבית הלוי (Ven. 1632—34), Nr. 49.

und des Ortes und der Personen, um die es sich handelt, enthält: »Unter uns befindet sich ein böser und nichtswürdiger Mann, er leugnet die ganze mündliche Lehre, spottet über die Worte unserer Weisen und verhöhnt und verlästert sie. Auch leugnet er die Grundlehren des Glaubens, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten, und in seinem Übermute sagt er öffentlich, daß es keinen Unterschied hierin gebe zwischen dem Menschen und dem Tiere. Er leugnet auch viele der biblischen Wunder, so die Wundertaten der Propheten Elia und Elisa. Doch dieses nicht allein hat er getan, sondern er wollte auch ein Buch in nichthebräischer Sprache (בלשון לעז) veröffentlichen und druckte darin alle seine trügerischen und argen Glaubensmeinungen ab, bis die Häupter der jüdischen Gemeinde bei der Behörde sich eifrig der Sache annahmen. Dann erst wurden seine Bücher konfisziert und öffentlich verbrannt und er selbst ins Gefängnis geworfen. Sie waren auch sehr bemüht, seine Verbannung aus der Stadt zu erwirken. Denn weil in diesem Staate Glaubensfreiheit herrscht und es keine Inquisition gibt, darum gelang es ihnen nicht, zu erreichen, daß er mit dem Tode bestraft würde, sondern nur, daß er aus seinem Wohnorte ausgewiesen wurde. Seine Sünden jedoch werden den Frevler umstricken«. Hier folgen im hebräischen Texte die Worte שנפגר שם במקום שהלך, die, wenn sie richtig so lauten, nichts anderes bedeuten können als »der dort krepiert ist (oder »so daß er dort krepiert ist«), an dem Orte, wohin er gegangen«[1]). Nun erst folgt die eigentliche Anfrage, über die der religionsgesetzliche Bescheid erbeten wird: »Dieser Nichtswürdige hat eine alte Mutter und hat auch zwei fromme Brüder, bei denen niemals eine ketzerische Meinung gefunden wurde. Vielmehr haben sie ihn stets seiner Worte wegen gescholten und mit ihm nicht geredet, wie auch alle übrigen Mitglieder der Gemeinde, nachdem man ihn öffentlich in den Bann

[1]) Die Übersetzung dieser Worte bei Perles a. a. O. S. 203 »wo er fern vom Schauplatze seiner früheren Tätigkeit verfallen ist«, läßt sich nicht aufrechterhalten. Der Sinn des Wortes שנפגר ist so eindeutig klar, daß jede freie Umdeutung sich verbietet.

getan hat. Seine Mutter aber ganz im Gegenteil wohnt mit ihrem Sohne, unserem erklärten Widerpart[1]) (הצר הצורר) zusammen, unterstützt ihn und wandelt in seinen Wegen. Sie ißt von seiner Schlachtung, ißt am richtigen Jom Kippurim und fastet an dem von ihrem Sohne als Jom Kippurim ausgerechneten Tage. Aehnlich hält sie es auch mit den Vorschriften über Gesäuertes am Passah und Arbeiten am Feiertage. Man hat sie daraufhin mit dem leichten und schweren Banne belegt und sie weiter wissen lassen, daß, wenn sie im Banne stürbe, sie nicht auf dem jüdischen Friedhofe begraben werden würde. Aber alles dieses hat bei ihr nicht gewirkt, sie zur reuigen Einkehr und Umkehr zu bewegen. Darum geht unsere Bitte dahin, uns gutachtlich mitzuteilen, ob wir sie, falls sie in ihrem Trotze stürbe, unbeerdigt lassen dürften. Und wir fragen nur wegen ihrer einwandsfrei frommen Söhne, ob wir auf diese beiden Rücksicht zu nehmen hätten oder nicht«.

Perles hält es für sicher, daß diese Anfrage den Fall Uriel da Costa betrifft und, ausgehend von den Rabbinen der drei Amsterdamer Gemeinden, bald nach 1624 geschrieben worden ist. In der Tat werden viele darin enthaltene Angaben durch das, was wir bereits anderweitig über da Costa wissen, vollauf bestätigt. Auch das Neue, das uns hier berichtet wird, daß er aus der Stadt Amsterdam verwiesen und seine Mutter, weil sie von ihm nicht lassen wollte, gleich ihm in den Bann getan worden sei, widerspricht in nichts dem, was wir von früher her bereits gewußt haben, bietet vielmehr eine durchaus glaubwürdige Ergänzung der Lebensgeschichte da Costas.

Aber trotz der anscheinend zwingenden Beweiskraft der von Perles geltend gemachten Argumente, hat Güdemann[2]) zwei gewichtige Bedenken dagegen vorgebracht und als ausschlaggebend angesehen. 1. Das nach Perles i. J. 1624 eingeholte und zwischen

---

[1]) Vgl. damit die Bezeichnung da Costas als contrariador auf dem Titelblatte der Schrift von Semuel da Silva: Tratado da immortalidade, s. Wolf III, Nr. 2121.

[2]) Siehe Monatsschrift XXVI (1877), 327 ff.

1632 und 1634 gedruckte Gutachten enthält den Satz שנפגר שם במקום שהלך. Das kann doch nichts anderes bedeuten, als daß der Ketzer »krepiert« sei. Daraus geht deutlich hervor, daß der nach Graetz erst 1640, nach anderen gar 1647 gestorbene Uriel da Costa hier nicht gemeint sein kann. 2. Von der Mutter des Ketzers heißt es, sie habe von seiner Schechita gegessen. Acosta aber hat nach seinem eigenen Geständnis die Speisegesetze nicht beobachtet, geschweige denn die Schechita richtig gehandhabt. Der Meinung Güdemanns, daß die Anfrage schwerlich auf da Costa Bezug habe, hat auch Graetz[1]) sich angeschlossen. »Denn dieser (Acosta) hat sich in Amsterdam entleibt, während es von dem im GA. heißt, er sei an einem anderen Orte außerhalb seiner Geburtsstadt krepiert«[2]). Nur der Verfasser des Art. Acosta Uriel in Jewisch Encyclop., F. de Sola Mendez, hält es für unzweifelhaft, daß der in der rabbinischen Rechtsfrage nicht mit Namen genannte Ketzer kein anderer als Uriel da Costa ist.

Eine genaue Nachprüfung hat mich zu dem Ergebnis geführt, daß die von Güdemann und Graetz erhobenen Bedenken nicht aufrecht erhalten werden können. Gewiß bedeutet שנפגר nur »der krepiert ist« und wenn es in der Anfrage so stünde, wäre die Beziehung auf Uriel da Costa damit ausgeschlossen. Aber שנפגר kann hier nicht ursprünglich gestanden haben. Denn wenn der Ketzer zur Zeit der Anfrage bereits »verendet« gewesen wäre, wie konnte dann die Mutter ihn noch unterstützen, von seiner Schechita essen usw.? Güdemann hat diese Schwierigkeit gefühlt, aber sein Versuch, sie zu heben, ist ihm mißglückt. Er meint, daß die hier gebrauchten Participien, obwohl der Form nach im Praesens, doch dem Sinne nach auf ein Vergangenes sich beziehen, als ומחזקת = und sie unterstützte, והולכת בדרכיו = und wandelte in seinen Wegen, אוכלת = sie aß, והיא מתענה = und sie fastete,

---

[1]) Ebendas. S. 329, Anm. 1.

[2]) Auch der Rezensent S. S[eeligmann] in ZfhB. XV (1911) 41 hält es für »zweifellos«, daß dieses Responsum nicht auf Uriel da Costa geht.

wie es auch von den Brüdern heiße: היו מחרפים = sie schalten, ולא היו מדברים = und sie redeten nicht. Aber Güdemann hat übersehen, daß bei den Participien, die er auf die Vergangenheit deuten will, das entscheidende Hilfszeitwort היתה fehlt, während es von den Brüdern deutlich heißt היו מחרפים und היו מדברים. Es ist also zunächst philologisch ausgeschlossen, bei dem, was über die Mutter erzählt wird, an Vergangenes zu denken. Aber auch aus anderen Gründen nicht angängig.

Daß eine alte Mutter ihrem ältesten Sohne in die Verbannung folgt und seine völlige Vereinsamung mit ihm teilt, ihre religiöse Lebensführung ganz nach seinen Ansichten regelt, aus Liebe zu ihm sogar den Bann, dem er verfallen ist, auch über sich ergehen läßt und mit ihm zugleich Haß und Verfolgung erduldet, ist wohl begreiflich, nicht aber, daß dieselbe Greisin auch nach dem Tode des Sohnes, statt zu ihren anderen Söhnen zurückzukehren, lieber in selbstgewählter Einsamkeit noch weiter in der Verbannung und im Banne geblieben sein soll, auch dann noch völlig taub gegen alle Vorstellungen und Bitten bei ihrem ketzerischen Trotze (בטרדה) beharrend. Undenkbar ist es ferner, daß sie, der nichts Böses weiter nachgesagt werden kann, als daß sie früher bei Lebzeiten des Sohnes sich ganz nach ihm gerichtet und damals nach seiner Auffassung vom Judentum, in seiner Weise religiös gelebt hat, darum in dem rabbinischen RGA als eine Verfluchte (ארורה) hingestellt wird, über die unter Umständen, um ein Exempel zu statuieren, sogar eine von ihr von rechtswegen nicht gebührende Strafe, nämlich die Verweigerung eines jüdischen Begräbnisses, verhängt werden dürfe. Die Meinung Güdemanns, daß die rabbinische Anfrage auf die alte Mutter eines bereits verstorbenen Ketzers sich beziehe, ist also nicht nur aus philologischen, sondern auch aus logischen und psychologischen Gründen unhaltbar.

Aber die Schwierigkeit, die in dem Worte שנפגר liegt, ist höchst einfach zu beheben. Es muß ursprünglich שיפגר geheißen haben. Diese naheliegende geringfügige Besserung genügt, um den vollbefriedigenden, zweifellos richtigen Sinn wiederherzustellen: »Seine Sünden jedoch werden (oder: mögen) den Frevler um-

stricken, daß er verenden möge (oder: verenden wird) dort, wohin er gegangen[1]). Also eine dem Ketzer nachgerufene Verwünschung, wie sie damals in Amsterdam nicht nur erlaubt schien, sondern einem Exkommunizierten gegenüber als religiöse Pflicht galt.

Auch das zweite Bedenken Güdemanns erweist sich bei näherer Betrachtung als hinfällig, es sei nicht anzunehmen, daß Acosta auf Schechita gehalten habe, da er selbst erzählt, daß eine Angeberei gegen ihn erfolgte wegen seiner Art, die Speisen zuzubereiten und wegen anderer Dinge, aus denen deutlich hervorging, daß er nicht mehr Jude wäre[2]). Aber dieser Bericht da Costas bezieht sich auf das Jahr 1633, während das RGA. bereits 1624 erbeten worden ist. Damals hat da Costa ohne Zweifel das mosaische Gesetz (a Ley escrita bei da Silva = תורה שבכתב), wie er es verstand, für göttlich gehalten und die mosaischen Speisegesetze, zu denen auch Schlachtvorschriften gehören (z. B. V. Mos. 12, 21 ff.), wie er sie sich zurechtlegte, streng gewissenhaft beobachtet. Deutlich sagt er es selbst[3]), daß er erst nach 1624 im Laufe der Zeit (temporis decursu), da Erfahrung und Jahre vieles aufschließen und dadurch das Urteil des Menschen ändern, die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes in Zweifel gezogen und endlich die Überzeugung gewonnen habe, daß dieses Gesetz nur Menschenerfindung sei[4]). Bis dahin war da

---

[1]) ואמנם עונותיו ילכדון את הרשע שיפגר שם במקום שהלך.

[2]) Siehe Ex. 78: delatus fui . . . super cibis, modo parandi et aliis, ex quibus apparebat, me Iudaeum non esse. Volkmann z. St. meint, daß unter modo parandi die Speisezubereitung am Sabbat gemeint sei. Ich glaube, daß da Costa hier nur von der jüdisch-rituellen Art der Speisezubereitung spricht.

[3]) Siehe Ex. 77.

[4]) Ebendas. Tandem statui, legem Mosis non esse, sed tantum inventum humanum. Da der Sinn dieser Stelle nur der sein kann, daß das Gesetz Mosis nicht göttlich, sondern nur eine menschliche Erfindung sei, muß wohl zwischen esse und sed das Wort divinam in den Text eingeschaltet werden. Mir liegt der Text nur in der Volkmann'schen Ausgabe vor. Das Manuskript, aus dem die erste Aus-

Costa ein eifriger Anhänger das mosaischen Gesetzes gewesen, von da ab jedoch wird er sicher auch die mosaischen Speisegesetze nicht gehalten haben, und von da ab trug er sich mit dem Gedanken, in den Schoß der Gemeinde zurückzukehren.

Wo und wie er die Jahre 1624—1632 zugebracht hat, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Seine Selbstbiographie berichtet keine äußeren Erlebnisse aus dieser Zeit, sondern nur, daß inzwischen seine völlige Abkehr vom Bibelglauben zu einer natürlichen Religion sich vollzogen hat. Gerade diese innere Wandlung scheint ihn zu dem Entschlusse gebracht zu haben, nach fünfzehnjähriger Trennung von seinen Glaubensgenossen durch einen rein äußerlichen Widerruf seine Wiederaufnahme in die Gemeinde zu erwirken. So lange er noch bibelgläubig war, hielt er es für angemessen, für seine positive jüdisch-religiöse Überzeugung zu kämpfen und zu dulden. »Und so konnte ich mich denn nicht enthalten, glaubte sogar ein gottgefälliges Werk zu tun, wenn ich frei und offen das Gesetz verteidigte«. So dachte da Costa kurz nach seinem Übertritte zum Judentum[1]). »Aus Eifer für die Wahrheit und zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes in seiner Vollkommenheit sind diese Thesen aufgestellt worden«[2]), diesen

---

gabe geflossen ist, scheint die auf der Amsterdamer Universitätsbibliothek vorhandene Abschrift des »Exemplar« zu sein, s. ZfhB. a. a. O. Die im Besitze des Hamburger Pastors Müller gewesene Abschrift ist verloren gegangen. Die eine von ihm daraus angeführte Stelle (Judaismus, S. 72) bietet nur ganz unbedeutende Abweichungen von dem gedruckten Texte. Da die Handschrift da Costas — nach seiner uns erhaltenen eigenhändigen Namensunterschrift zu schließen — eine sehr deutliche gewesen ist, war eine korrekte Abschrift leicht anzufertigen. Der uns vorliegende Text scheint nahezu fehlerfrei. Nur S. 85, Z. 13 muß es st. »Dic igitur« sinngemäß heißen »Dico igitur«, wie S. 83, Z. 9.

[1]) Siehe Ex. 73: Itaque non potui me continere, imo gratam rem Deo me facturum putavi, si libere Legem defenderem.

[2]) Siehe מגן וצנה, S. 1a, Z. 7: לקנאת האמת וקיום תורת ה' בתמימותה נעשו הנחות האלה, vgl. Ex. S. 73: Si vero Lex observanda erat pure etc.

Satz stellt er im Jahre 1616 an die Spitze seiner von Hamburg nach Venedig geschriebenen Einwände gegen die Tradition. Noch im Jahre 1623 nahm er denselben Standpunkt ein: »Weil aber aus solcher Furcht den Rückzug anzutreten am wenigsten jenem ziemte, der um der Freiheit willen die Heimat und andere Vorteile im Stiche gelassen hatte, . . . beschloß ich, lieber alles zu ertragen und in meiner Meinung auszuharren«[1]). So dachte Uriel da Costa, als ihm mit dem Banne gedroht wurde.

Nachdem er i. J. 1623 in den Bann getan war, beschloß er, ein Buch zu schreiben, worin er aus dem mosaischen Gesetze selbst (ex ipsa lege) die Nichtigkeit dessen, was die Pharisäer überliefern und beobachten und den Widerspruch zwischen dem (Gesetze Mosis und ihren Überlieferungen und Einrichtungen traditiones et institutiones eorum) beweisen wollte[2]). Dieses Buch wird wohl nur eine weitere Ausführung dessen gewesen sein, was er bereits 1616 aus Hamburg nach Venedig geschrieben hatte. Aus der Vorrede da Silvas[3]) erfahren wir, daß da Costa zum Beweise seiner Behauptungen kein Bedenken trug, ein Schriftstück aus seiner Hand zu geben und es auch aus der Hand gab, worin er die Göttlichkeit und Verbindlichkeit der Tradition leugnete. Da Silva schreibt weiter: »Ich und andere Personen von den Unsrigen haben Schriften von seiner Hand gesehen, die

---

[1]) Siehe Ex. 74: quia vero minime decebat, ut propter talem metum terga verteret ille, qui pro libertate natale solum et utilitates alias contempserat, . . . decrevi potius omnia perferre et in sententia perdurare.

[2]) Siehe Ex. 74.

[3]) Siehe M. dos Remedios S. 129 ff. Daraus geht nicht allein hervor, daß da Costa 1623 noch ein gläubiger Anhänger des mosaischen Gesetzes gewesen ist, sondern auch, daß er sein erstes Buch gegen die Tradition, das er ursprünglich drucken lassen wollte, anderen gezeigt und zu lesen gegeben hat, und daß sein zweites Buch, das hauptsächlich gegen den Unsterblichkeitsglauben sich richtete, im Manuskript, noch bevor es im Druck erschien, dem Semuel da Silva und anderen zu Gesicht gekommen ist.

solche Ärgernisse und Frechheiten enthalten, daß wir mit Recht die Kleider zerreißen könnten, wie es getan haben und tun müßten die guten Juden, wenn sie den Namen des Herrn lästern hören. So sagt er darin, daß ganz Israel Götzendienst treibt (faz culto estranho = עובד עבודה זרה), den er zerstören will, wie Gideon einst den Altar des Baal zerstört hat . . . . Ferner sagte er, daß die Seele des Menschen sterblich und vergänglich ist und zugleich mit dem Körper endet, wie die Seelen der Pferde und Maultiere, in denen keine Vernunft ist«. Als da Costa die Unsterblichkeit der Seele leugnete, war er noch ein Bibelgläubiger, der es ehrlich mit dem biblischen Judentum meinte, das er für das allein richtige hielt, für das er werben, kämpfen und dulden wollte. Von dem Augenblick aber, wo er den Glauben an das von Gott geoffenbarte mosaische Gesetz mit dem Glauben an das natürliche Gesetz, an eine natürliche Religion, vertauscht hatte, entfiel für ihn jeder Anreiz und jede Veranlassung, sich zum Märtyrer fürs Judentum zu machen, das seinem Herzen und Gewissen völlig gleichgiltig geworden war. Aus dieser Erwägung heraus sagte er sich, was er später wieder bereut hat: »Was kommt dabei heraus (Quae utilitas), wenn ich bis zum Tode in diesem Stande verbleibe, getrennt von der Gemeinschaft jener Rabbinen (Patrum istorum) und jenes Volkes? Es wird besser sein, in ihre Gemeinschaft wieder einzutreten und ihren Spuren zu folgen, wie weit sie es wollen, indem ich, wie man sagt, den Affen unter Affen spiele«[1]). Und nur aus dieser Erwägung heraus (hac motus consideratione), wie er selbst angibt, kehrte er zum Judentum zurück, rein äußerlich, ohne ein anderes Gefühl als höchstens das der Verachtung gegen sich und des Widerwillens gegen das Judentum. Was da Costa selbst ehrlich eingesteht, müßten auch alle seine Biographen bei allem Mitleid mit seinem Unglücke zugeben, daß es ihm an Charakterfestigkeit gemangelt hat. Harte Enttäuschungen, niederschmetternde Erfahrungen hatten

[1]) Siehe Ex. 77.

seinen Charakter bereits gebrochen, noch ehe die letzte und schwerste Demütigung, die er über sich ergehen ließ, den völligen seelischen Zusammenbruch des von höchster Not bedrängten Mannes[1]) herbeiführte.

---

[1]) Nach Limborch (Brief vom 12. März 1662 an Th. Graswinckel, bei Meinsma, Spinoza, Beilage II) war Acosta inopia . . summa pressus, als er sich zuletzt zur Unterwerfung entschloß. Th. Graswinckel, ein hochgelehrter Jurist und Theologe, war bis zu seinem Tode (1666) Advokat des Fiskus im Haag.

(Schluss folgt.)

H. Graetz als Darsteller der Systeme der jüdischen Religionsphilosophen.

Von **M. Steckelmacher.**

Der allgemeine Geschichtsschreiber hat begreiflicherweise ngleich größere Schwierigkeiten zu bewältigen, als derjenige, er nur eine einzelne Epoche oder nur die Leistungen einer einelnen Persönlichkeit zu schildern und zu beleuchten sich voretzt. Dieser, der Monograph, bearbeitet irgend ein begrenztes, ehr oder weniger leicht übersehbares Gebiet und kann darum lles in Betracht Kommende erschöpfend zur Sprache bringen, während der allgemeine Geschichtsschreiber, auch wenn er nicht erade sogenannte Weltgeschichte schreibt, sondern nur die Geschichte irgend eines Volkes, und gar einer Gesamtheit, wie er jüdischen, die aus grauer Vorzeit bis in die Gegenwart ereinragt und sich über alle Weltgegenden erstreckt, zum Gegentande seiner Erforschung und Darlegung macht, eine geradezu Menschenkraft übersteigende Aufgabe vor sich hat.

Wie bewunderungswürdig und verdienstvoll der verewigte H. Graetz eine solche Aufgabe in seiner »Geschichte der Juden« rfüllt hat, ist in dieser Zeitschrift bereits von den Berufensten ufgezeigt worden. Es sei nun zur Vervollständigung dessen, was zur Charakterisierung der großen Darstellungskunst des Meisters noch beizutragen sich eignen möchte, mit den folgenden Bemerkungen auch auf die sehr geschickte und unterrichtende Art ingewiesen, mit der er ebenso, wie Begebenheiten und Zustände, nicht minder geistige Bewegungen und Schöpfungen, und zwar elbst die sublimsten unter ihnen, nämlich die Gedankengänge nd Systeme der jüdischen Religionsphilosophen ihrem Kerne nach vors Auge zu führen versteht.

Der Darsteller solcher Systeme mitten in den allgemeinen Geschichtserzählungen darf sich natürlich nicht wie der Monograph nach Belieben über alle Einzelheiten mit möglichster Gründlichkeit auslassen, sondern muß sich auf die Hervorhebung von Hauptzügen, wobei aber doch ein klares und möglichst vollständiges Bild von der Eigentümlichkeit eines jeden Denkers hervortritt, beschränken, und Graetz erweist sich auch in solcher Beschränkung um so mehr als Meister, als er offenbar alle Autoren selber durchstudiert hat und zumeist auch durchstudieren mußte, weil ihm entsprechende Bearbeitungen wohl nur in geringer Anzahl vorgelegen haben. Soweit ich aus den Zitaten im 3. Bande, 3. Aufl., SS. 407 und 417 ersehen zu dürfen glaube, hat Graetz nur für Philo — außer dessen Originalwerken — Schriften von Siegfried, Heinze und namentlich die von ihm als lichtvoll gerühmte Zeller'sche Behandlung des Philonischen Systems ausgiebig benutzt, während er für die mittelalterlichen Denker außer Guggenheimer (Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud, im 6. Bde., 2. Aufl., S. 179 zitiert) keine Bearbeitungen, wie etwa die von Joël gekannt und verwendet zu haben scheint. Es dürfte somit zur Begründung des obigen Urteils, von dem ich überzeugt bin, daß es, unbeschadet der mancherlei von mir selbst zu erhebenden Einwände und für wünschenswert gehaltenen Abrundungen, ein gerechtes und zutreffendes sei, vorzugsweise die Erinnerung an die hauptsächlichen Träger der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter und in der Neuzeit für angemessen erachtet werden.

Nachdem uns Graetz den Gaon Saadja als den Mann kennen gelehrt hat, der am Anfang des 10. Jahrhunderts die lange verschlossen gebliebenen Pforten des systematischen Philosophierens über religiöse Probleme wieder öffnet, läßt er uns zugleich die fundamentale Bedingung schauen für die Möglichkeit solches Phänomens. Das Judentum kennt keinen Widerstreit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Vernunft. Schon in seiner ersten philosophischen Schrift, im Kommentar zum Buche der Schöpfung, darf es darum

in Oberhaupt der suranischen Hochschule wagen, an Pantheis-
ius anklingende Gedanken zu äußern, vollends aber in dem
Hauptwerke Emunoth we-Deoth alle Glaubenslehren und Gebote
es Judentums als der Vernunft gemäß und mit ihr harmonierend
u bezeichnen. Ja, auch Wunder und Prophetie haben im Juden-
um nur insoweit beweisende Kraft, als sie der Logik und Moral
icht widersprechen. Das vernunftmäßige Erkennen der reli-
iösen Wahrheiten aber hindert nicht nur nicht, sondern fördert
eradezu die innigste Liebe und Hingebung zu Gott, die herz-
chste und beglückendste Frömmigkeit, sowie die gesunde Er-
assung der Ethik als einer die menschlichen Triebe im Gleich-
ewicht haltenden und so alle zu heilsamer Zusammenwirkung
nleitenden Disziplin. All das, insbesondere auch die Polemik
aadja's gegen die Karäer und die zeitgenössischen Freigeister in
er Art eines Chiwwi aus Balch, und, um auch Saadja's Schwächen
icht zu verschweigen, die Gewaltsamkeit, mit der er zuweilen
as Schriftwort umdeutet, um es mit der Vernunft in Harmonie
u bringen, sein Befangenbleiben zumal in der krassen volkstüm-
ichen Eschatologie — all das kommt in Graetzens Darstellung
u plastischem Ausdruck. Zur Kennzeichnung der zwar für den
Anfang sehr achtungswerten, aber tatsächlich doch noch unzu-
änglichen Religionsphilosophie Saadjas wäre nur wohl auch
och hinzuzufügen gewesen, daß er zeremoniale und moralische
Gebote nicht konsequent auseinanderhält und ihm in völliger
Anlehnung an die Halacha das Kriterium für »schwere« und
»leichte« Gebote nur in den für deren Übertretung angegebenen
chwereren und leichteren Strafen besteht.

Es war verhältnismäßig leicht, in engem Rahmen die immer-
in an Reales und Konkretes anknüpfende Saadjanische Philo-
ophie anschaulich zu machen, dagegen gar schwer, die äußerst
ubtilen Abstraktionen eines Salomo Ibn Gabirol dem Ver-
tändnis näher zu bringen. Man denke nur an die so hingebenden
Bemühungen Jakob Guttmanns, den Inhalt des Mekor Chajjim
n seinem bez. gediegenen Buche auseinanderzulegen. Aber
Graetz bringt es doch fertig, auch von diesen tiefsinnigen neu-

platonischen Grübeleien — über Gott als Ursubstanz, über das Wort Gottes als Willen, welchem die allgemeine Wesensform und der allgemeine Wesensgrund und vermittelst dessen schließlich alle Weltdinge bis zum tiefststehenden hinab entströmen —, einen faßlichen Begriff zu geben, einen Begriff, der, wenngleich wohl nicht dem Fachmann, der den Dingen bis auf den Grund nachzugehen begehrt, jedoch dem, der sich über die philosophischen Erscheinungen im Judentum im allgemeinen unterrichten will, vollkommen genügen kann.

Viel dankbarer erscheint die Wiedergabe des Inhalts des so sympathischen Buches über die »Herzenspflichten« von Bachja Ibn Pakuda. Da werden nämlich mit größter Klarheit alle die Elemente, die zur inneren Frömmigkeit gehören und deren eigentliches Wesen ausmachen, wie Gottglauben, Gottvertrauen, Demut, Enthaltsamkeit in logischer Reihenfolge und fesselndem, geradezu erbauendem Vortrage dargelegt. Dieser dem Werke seinen Charakter aufprägende erbauende Inhalt — man denke nur an die einleitende wunderbar innige Bakkascha mit der bedeutsamen Vorstellung bezüglich des Lobgebetes als einer sittlichen Pflicht (בחוק מוסר הדעת), ferner an die tiefreligiöse Ermahnung zum Ertragen der vom Feinde verursachten Leiden und zur Feindesliebe (Herzenspflichten IV 3) — brachte offenbar auch die verhältnismäßige Kürze seiner Wiedergabe mit sich. Ein Erbauungsbuch muß eben selbst gelesen werden, muß unmittelbar auf den Leser wirken, um von ihm gewürdigt zu werden. Es galt hier hauptsächlich nur die Richtung der Denkweise zu markieren, deren Charakteristikum in der nachdrücklichen Betonung der inneren Pflichten, der Gesinnung und der Absicht im Gegensatz zu dem bloß äußerlichen Tun besteht. Bezweifeln möchte ich nur, ob dies schon die Bezeichnung »originelle Moraltheologie« (Graetz VI, S. 43) und gar die Bemerkung rechtfertige, Bachja habe »wie die heidenchristlichen Lehrer in den ersten Jahrhunderten das Judentum in zwei Bestandteile, in das Reinreligiöse, Sittengesetzliche und in das Zeremonialreligiöse« zerlegt und »dem ersteren viel höheren Wert als dem letzteren« eingeräumt (das. S. 44).

Haben doch schon die Propheten, ja auch die Talmudlehrer die gleiche Sonderung und Bevorzugung wenn auch nicht in streng philosophierender Form, aber doch deutlich genug ausgesprochen, wie sich denn Bachja selbst immer wieder auf sie beruft. Das Richtige ist wohl, daß Bachja als derjenige jüdische Denker erscheint, der gegenüber der eingerissenen religiösen Veräußerlichung auf jene prophetisch-talmudische Sonderung und Bevorzugung am schärfsten hingewiesen hat. Übrigens hat sich auch Bachja trotz seiner klaren Einsicht in den so viel höheren Wert des Sittlichen gegenüber dem Zeremonialen sowenig wie Saadja über die Klassifizierung der Gebote als schwerer und leichter nach dem größeren oder geringeren Strafausmaß für die zu erleidende Buße erhoben (vgl. Herzenspflichten VII 8)[1]). Fraglich erscheint mir ferner, ob es nach Bachja so uneingeschränkt wie bei Graetz (das. S. 45) heißen darf, er habe dem Wissen nur einen untergeordneten Wert beigelegt, und die verschiedenen Disziplinen, wie Bibelforschung, Grammatik, spekulative Philosophie hätten nach ihm nur einen ganz untergeordneten Wert, da er doch gerade im Hinblick auf die letztere in der Einleitung (ed. Baumgarten, S. 4) sagt, wir seien verpflichtet, sie zu treiben, sie nehme den höchsten Rang ein, weil sie weit mehr noch als Naturwissenschaft, Mathematik, Astronomie, Musik, die uns der Schöpfer gleichsam wie Pforten zur Erkenntnis der Thora aufgetan, zu dieser zu leiten sich eignet. Ja, er steht nicht an, die Lehren der »Frommen und Weisen«, der Philosophen eines jeglichen Volkes als wertvolle Stützen zur Begründung des Wahren und Guten heranzuziehen, und zwar unter Berufung auf den Talmud (Einl. das. S. 13). Die Pflicht der Naturerforschung schärft Bachja noch besonders ein in »Herzenspflichten« II 2 und anderwärts, wogegen er, was Graetz richtig anmerkt, den Wert rein zeremonial-talmudischer Fragen gering anschlägt. Überhaupt bekundet Bachja in Ver-

[1]) Wir begegnen solcher Erhebung im Geiste der Agada überhaupt erst bei Maimonides. Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift f. Ad. Schwarz »Etwas über die leichten und schweren Gebote etc.« S. 265 f.

bindung mit dem Dringen auf eine vernunftmäßige Erfassung des Judentums trotz seiner asketischen, weltabgewandten Anschauungen, die Graetz gut schildert, einen offenen, ja geradezu universellen, menschheitlichen Blick (dessen Erwähnung wieder bei Graetz vermißt werden könnte), wenn er (das. I 1) — ähnlich wie später Maimonides (Moreh III 46, Mischnakomment. zu Chelek) — die Forderung ausspricht, daß die Wahrheiten der jüdischen Religion, wie namentlich der Monotheismus, auch vor allen Menschen als vernunftgemäß erwiesen werden, »denn dies ist ja eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker«, oder, wenn er unter Betonung des Primats der geistigen Gotteserkenntnis und inneren Gottesverehrung eben diese letzteren als dem Menschen, der Gattung Mensch, geltend hinstellt (Herzenspflichten III 2 u. 6), während die Zeremonialgesetze nur für die Israeliten gegeben sind.

Eben mit dieser universalistischen Richtung erscheint Bachja gegen Jehuda Halevi zunächst im Vorteil; nach Graetz allerdings, wie aus dessen sehr idealisierenden Ausführungen über diesen jüdischen Denker und Dichter erhellt, besteht des letzteren Stärke und Vorzug gerade in seinem ausgeprägten Nationalismus. Jeh. Halevis System verrate zwar »dem tiefen Blicke« auch »schwache Seiten«, enthalte aber doch »viel Wahres, vor allem ist es national, und der Weg, den er eingeschlagen, ist der einzige, der zum richtigen Verständnis des Judentums führt« (Graetz VI², S. 144 f.). Man erkennt in diesem Schlußurteil, überhaupt in dem ganzen voraufgegangenen durchaus verherrlichenden Referat den Mann, der schon in seiner frühen Jugend »mit besonders schwärmerischer Begeisterung Juda Halevi« studierte (Brann, H. Graetz in Monatsschr., Sonderh. z. 100. Geburtstage v. H. Graetz S. 325), und etwas später in der »Konstruktion der jüdischen Geschichte« im national-politischen Judentum dessen Seele erblickt (Cohen, Graetzens Philosophie d. jüd. Geschichte das. S. 358 f.). Die rein moralischen Gesetze, die auch Jeh. Halevi »vernunftmäßige« nennt, sind zwar natürlich auch ihm unbedingt notwendige Faktoren, ohne die selbst eine Räuberbande nicht

bestehen könnte; aber sie seien für Israel tatsächlich nur Voraussetzungen und Vorbereitungen, gewissermaßen nur die Unterstufe für das Zeremonialgesetz, durch welches die Israeliten einen göttlichen Vorzug vor allen anderen Völkern gewinnen (Kusari II, 48). »Ist es denkbar« — ruft Jeh. Hal. aus — »daß ein Israelit zwar Recht ausübte und Wohltun liebte, aber die Beschneidung, Sabbat und Passah beiseite ließe und dabei glücklich wäre« (ויצליח)? (das.). Er meint wohl mit letzterem gewichtigen Ausdruck nicht etwa »das Seelenheil«, wie später Albo, sondern das zweifellos tief Beglückende, das Gemüt immer wieder in die seligste religiöse Stimmung Versetzende und über alles irdische Elend Hinaushebende des jüdischen Zeremonials, wie es später der Chazarenkönig selber (das. III 10) so anschaulich schildert. Der Israelit bringe durch seine Sabbat- und Festfeier ein Sechstel seines Lebens in einer Seligkeit und einer Ruhe hin, »zu der sonst selbst Könige nicht gelangen«, und die Nachahmung seitens anderer Völker verhielte sich zum jüdischen Original wie Gestalten von Bildern zu Gestalten lebendiger Menschen (das. III 8). Ja, im weiteren erscheint als Konsequenz der prinzipiellen Zurückweisung der philosophischen Spekulation und der Mindergraduierung der Moralgebote gegen die Zeremonialsatzungen der von Graetz, wie ich sehe, nicht, oder nicht genügend beachtete mystische Einschlag bei Jehuda Halevi. Der richtige Segulla- oder Herzmensch, eben der Israelit, empfinde infolge seiner durch den Zeremonialdienst vermittelten Verbindung mit Gott eine unsägliche Süßigkeit, die ihn befähige, für sie mit Freuden den Märtyrertod zu erleiden, »im Gegensatz zu den Philosophen, welche nur in guter Moral und im Wahrheitreden den Gottesdienst erblicken« (das. IV, 15). Es sei auch nur Gott als Elohim, der durch Philosophie erkannt werden könne, nicht Gott als IHWH, den man allein durch Schmecken und Schauen, durch mystisches Fühlen erfaßt (das. IV, 10), wie darum schon Abraham den göttlichen Befehl vernimmt, »alle spekulative Weisheit zu lassen und nur dem Dienst dessen sich hinzugeben, zu dem man nur durch Schmecken gelangt, wie es heiße:

‚Schmecket und schauet, daß Gott gut ist'. Und in Wahrheit heiße er deshalb ‚Gott Israels', weil eben dieses Schauen bei den andern fehlt« (das. IV, 17). Dieser wohl schon in manchen Midraschim vorkommende, aber von Jehuda Halevi unleidlich auf die Spitze getriebene mystische Nationalismus führt ihn schließlich zu dem ganz unprophetischen und eigentlich auch untalmudischen Glauben, um die Völker kümmere sich Gott nicht, sie seien nur der Natur und dem Zufall überlassen (das. IV, 3), wie zu der Behauptung: »Der geringste unter den Bekennern der Lehre Gottes steht auf einer weit höheren Stufe als der vorzüglichste unter den Vorzüglichen der Völker, denn die Thora, die von Gott ist, macht den Seelen die Weise der Engel zu eigen usw.« (das. V, 20).

All dergleichen Äußerungen muten als Übertreibungen des hochgespannten, zur Mystik neigenden Dichterphilosophen an, und wir hätten erwarten mögen, daß Graetz ihrer ausdrücklich erwähne nnd sie nicht ganz unbestimmt mit dem Worte »Schwächen« nur leise andeute, oder mit der bloßen Erwähnung der Minderwertung der Proselyten sich begnüge. Er mochte aber, wie es scheint, das mit so großer Liebe gezeichnete Bild des ihm besonders sympathischen Helden nicht durch das Hineintragen irgend eines tieferen Schattens trüben, zumal ja Jeh. Halevi schließlich auch seinerseits der erhabenen Menschheitlichkeit der Propheten und ihrem messianischen Universalismus mit jenem herrlichen Gleichnis von dem in die Erde gesenkten Samenkorn gerecht wird, wonach alle Nationen vermittelst der vorbereitenden Arbeit des Christentums und des Islams zum Heile der jüdischen Wahrheit vorzudringen berufen sind. Es besteht also am Ende zwischen Bachja Ibn Pakuda und Jehuda Halevi nicht eigentlich hinsichtlich des Universalismus und Partikularismus ein Gegensatz, sondern darin allein möchten sie sich letztens von einander unterscheiden, daß jener vornehmlich im religiösen Individualismus, dieser im religiösen Nationalismus seine Orientierung gewinnt.

Sehr gut zeigt Graetz, wie Abraham Ibn Daud schon

zwei Jahrzehnte nach Jehuda Halevi das von diesem so niedrig eingeschätzte philosophische Forschen als durchaus nützlich und nötig hinstellen konnte und auch parallel damit das Ritualgesetz, das Jeh. Halevi gemäß seinem nationalistischen Standpunkte an die höchste Stelle gesetzt hatte, mehr im Sinne der Propheten zu unterst rangiert und die sittlichen Forderungen als das eigentliche Ziel aller philosophischen Theorie auffaßt. Das Ritualgesetz sei aber gleichwohl nicht gering zu achten, vielmehr, obschon in seinen Gründen unerkennbar, doch gerade darum als Bezeugung des Gehorsams gegen Gott von einem eigenen hohen Wert. Ferner belehrt uns Graetz, wie auch der von ihm mit Recht zwar nicht als ein origineller, schöpferischer, aber doch als ein »verständiger, klarer Geist« charakterisierte Abraham Ibn Daud, wie so viele andere, gewissermaßen ein Opfer des Aristotelismus wird, indem er sich gemüßigt sehe, anzunehmen, man könne Gott nicht mit dieser niedrigen Welt in irgend welche unmittelbare Verbindung bringen. Man könne höchstens meinen, »Gott habe die Ursubstanz mit der Urform ins Dasein gerufen, die wesenhafte Gestaltung der Welt aber sei sicherlich von den Mittelwesen ausgegangen«. Diese Mittelwesen seien die biblischen Engel. Abraham Ibn Daud nimmt auch, wenngleich er nicht wie Jehuda Halevi den jüdischen Nationalismus markiert, doch in midraschischer Weise — was vielleicht Graetz zur schärferen Charakterisierung noch hätte anführen sollen — Nationalengel für Israel und die anderen Völker an, verwahrt sich jedoch dagegen, als ob solcher Engel oder solches Mittelwesen irgendwie verehrt oder angebetet werden dürfte. »Gott ist einzig und Weltengott. Wir sagen bloß, daß seine Wirkungen den Weg der Vermittlungen nehmen« (Em. rama, ed. Weil, S. 85 und 87). Wir sehen so, wie der Aristotelismus die jüdischen Denker zwar den jüdischen Glaubensinhalt in manchen Stücken nicht ganz adäquat aufzufassen, aber ihn nie in seinen Hauptpunkten aus den Augen zu verlieren und zu trüben veranlaßt. — Schön und klar faßt Graetz Ibn Dauds Ansichten zusammen über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, über das zeit-

lose Wissen Gottes und dessen Übertragung auf die Propheten, sowie über die Lösung des Problems, wie mit dem göttlichen Wissen die menschliche Willensfreiheit zusammen zu denken sei. Gott wisse eben alles entsprechend seiner Natur, das wahrhaft Wirkliche als solches und das wahrhaft Mögliche, wie es eben die menschliche Willensfreiheit bedingt, als solches.

Mit trefflicher Übersichtlichkeit faßt sodann Graetz in einer Reihe bündiger Sätze die Philosophie des Maimonides, als in welcher gewissermaßen die reife Frucht aller bisherigen religionsphilosophischen Arbeiten seiner Vorgänger zum Vorschein kam, zusammen. Maimonides gehe, im Gegensatz zu Jehuda Halevi, wieder von dem das philosophische Denken voll würdigenden Saadja aus, überhole ihn aber mit seinen ebenso kühnen, wie hellen Gedanken. Auch Maimonides schließe sich wie Abraham ibn Daud dem auch von ihm hochverehrten Aristoteles an, jedoch nur im Hinblick auf dessen Ansichten über die unterhalb der Mondsphäre befindlichen Geschöpfe, in bedingter Weise aber hinsichtlich der aristotelischen Anschauungen über die obere Welt. Graetz gibt nun einen, soweit das in einem allgemeinen Geschichtswerk möglich und nötig ist, erschöpfenden Bericht von der reichen Ideenentwicklung im More und den anderen Maimonidischen Werken in Bezug auf Metaphysik, Ethik und spezifisch religiöse Momente. Es würde vielleicht diesen Bericht in seinem Werte noch gesteigert haben, wenn darin bezüglich der Metaphysik die m. E. noch heute anwendbare bedeutsame Distinktion des Maimonides ausdrücklich erwähnt worden wäre, wonach aus Eigenschaften der bereits geschaffenen Natur nichts geschlossen werden dürfe für die Art der Weltschöpfung selbst (More II, 13). Damit sind ja eigentlich nicht nur die antiken, sondern auch die modernen Kosmogonien eines Darwin und Häckel widerlegt, da diese ihre Argumente von der an der bereits bestehenden Welt wahrzunehmenden Gesetzlichkeit hernehmen, während das Dogma von der Weltschöpfung von dieser bereits geschaffenen Gesetzlichkeit ganz unberührt bleibt. Ferner bezüglich der Ethik, daß Maimonides sich zwar sehr stark in

der aristotelischen Hyperbolisierung der Erkenntnis befangen zeige, daß ihn aber sein gesunder jüdischer Sinn doch schließlich lehre, die Erkenntnis solle zur Verähnlichung mit Gott im Tun von Liebe, Recht und Gerechtigkeit hinführen (das. III, 54). Ferner bezüglich des Zeremonials, daß dessen Zweck sich hauptsächlich auf die Massen beziehe, die ohne jenes aller religiösen Erhebung entbehren würde (das. I, 36 u. II, 31). Endlich dürfte es kaum zutreffen, wenn Graetz (VI, S. 348) mit Hinblick auf More III, 41 meint, es sehe aus, »als wollte Maimonides das biblische Judentum vom talmudischen geschieden wissen«, während er doch in seinem Kodex dem letzteren eine so erstaunliche Sorgfalt widme. Allein jene Morestelle bezieht sich offenbar nur auf das Taliongesetz, da ja Maimonides eben im More selbst gar viel sich auf den Talmud zur Bestätigung seiner wichtigsten Behauptungen beruft (vgl. z. B. III, 8. 32. 49. und sonst) und im Mischnakommentar zu Chelek im 8. Glaubensartikel die Tradition ganz wie die schriftliche Lehre als von Gott stammend hinstellt[1]).

Der für Lewi b. Gerson charakteristische Wahrheitsmut übertrifft, wie Graetz zutreffend bemerkt, noch den des Maimonides. Während dieser nämlich noch allerlei Rücksichten nimmt und Tendenzen verfolgt, kennt Gersonides dergleichen gar nicht. Er setzt in seinem Buche »Milchamoth Adonai« »die kühnsten metaphysischen Gedanken mit einer Ruhe und Rücksichtslosigkeit« auseinander, »als kümmere er sich gar nicht darum, daß er wegen Abgehen von dem hergebrachten Vorstellungskreise verketzert und gerichtet werden könnte.« Nicht der Glaube, der den Massen unverkürzt gegönnt wird, sondern das Wissen, ob es mit dem Bibelwort übereinstimme oder nicht, gilt ihm als das eigentlich zu Erstrebende, und zwar nicht nur das Wissen, wie es damals vielfach mit dem Aristotelismus und Averroismus identifiziert

---

[1]) Die betreffende Stelle lautet: וכמו כן פירוש התורה הטקובל ג״כ מפי הגבורה וזה שאנו עושין היום מתבנית הסוכה ולולב ושופר וציצית ותפילין וזולתם הוא בעצמו התבנית אשר אמר השי״ת למשה וכו׳.

wurde, sondern wie es aus dem reinen Forschen nach der Wahrheit resultiert. »Die Ergebnisse seiner Untersuchungen sind zwar« — bemerkt Graetz mit Recht — »nach dem gegenwärtigen Stand der von den Menschen errungenen Einsicht ohne besonderen Wert; aber sein eifriges, unermüdliches Streben nach Wahrheit und Licht ist dadurch nicht geschmälert.« Von der Kühnheit, freilich nicht gerade von der Tiefe des Gersonides, zeugt sein gegenüber der hergebrachten Auffassung des biblischen Schöpfungsberichts beobachtetes Festhalten an dem Satze: »Aus Nichts wird nichts,« wonach angenommen werden müsse — was allerdings nach seiner Meinung mit dem Schriftwortlaut wohl in Einklang steht — daß Gott die Welt nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus einer Art Urmaterie geschaffen habe. Jedoch — das wäre zur Ergänzung der Graetz'schen Darlegung noch zu erwähnen — nur die materielle Welt ist aus einer Urmaterie geschaffen, »die Welt der Geister« (עולם השכלים) dagegen ist auch nach Gersonides aus dem absoluten Nichts ins Dasein gerufen worden, wie es heißt: »Es werde Licht.« Unter »Licht« versteht hier Gersonides offenbar die geistige Welt (vgl. Milch. Ad. VI, 17). Auch habe Gott die Weltschöpfung selbst ohne Hilfe von Mittelwesen bewirkt und erst für die Hervorbringungen nach der Schöpfung sich der Mittelwesen bedient (das. VI Teil 2, 10). — Hinsichtlich der göttlichen Attribute — was ferner zur Ergänzung angeführt sein mag — scheint Gersonides geneigt, diese nicht wie Maimonides lediglich in negativem, sondern in positivem Sinne und zwar als höchste Vollkommenheiten zu verstehen (das. III, 3), ja, was ihn in gar bedenklicher Nähe der griechischen Philosophen erscheinen läßt, er nimmt unter den göttlichen Attributen auch das der Seligkeit an (das. V, 12). Das hängt offenbar zusammen mit der noch weiter, als wie es bei Maimonides wahrgenommen wird, getriebenen Vorstellung von der durch geistige Vervollkommnung — durch Wissen und Erkenntnis — bewirkten Seligkeit, wie sie namentlich nach dem Tode, wo der Intellekt der das geistige Streben hemmenden Materie entlastet ist, dem Menschen zuteil wird und natürlich Gott, als dem Urquell alles Wissens und Erkennens, in unendlichem

Maße eignet (das. I, 13). Diese ganz besonders eximierte Wertung der intellektuellen vor den ethischen Vorzügen zeugt doch gar sehr von dem starken griechischen Einfluß, welchem Gersonides unterliegt. Die Bevorzugung des Ethischen würde mehr, oder eigentlich allein der Bibel und auch dem Talmud entsprochen haben. Wir können übrigens ähnliche Gedanken auch bei Jehuda Halevi gewahren (vgl. Kusari 5, 12); aber es sind bei ihm gleichsam nur Anwandlungen; schließlich verwirft er all dergleichen als Willkürlichkeiten und meint, wir sollen und dürfen uns beruhigen bei unseren Überlieferungen von der Messiaszeit, der Totenauferstehung und der künftigen Welt, wir brauchten nicht »die künstliche Erweisung der Fortdauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers« (תחבולה בהשארת הנפש אחר כלות הגוף). Es spricht sich darin zweifellos eine gesunde Reaktion gegen die gar zu starken Anlehnungen an die Griechen, wie wir sie eben auch bei Gersonides antreffen, aus; aber Jehuda Halevi nimmt wieder alles zu konservativgläubig hin, wogegen Gersonides auch das Dogma von der Auferstehung geistreich dahin deutet, daß damit die individuelle und zugleich universelle, d. h., im Gegensatz zu Saadja und Jehuda Halevi, auf jeden Menschen sich erstreckende göttliche Vorsehung gelehrt werde (כאלו תאמר להקנות לאנשים כלם בעת ההיא אמונה שלמה; בשם יתברך . . . כמו שיעד ואמר או אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו׳ Milch. Ad. VI, 2 T., 10). Auch Graetz hebt die individuelle Unsterblichkeitslehre des Gersonides nach einer anderen charakteristischen Seite hervor, nämlich im Gegensatz zu »der damals herrschend gewordenen Ansicht (Averroismus), welche die abgeschiedene Seele in dem Weltgeiste ganz und gar aufgehen und verschwinden läßt« (Graetz VII, S. 350).

Erwägt man, in welch desolatem Zustande das religionsphilosophische Hauptwerk des Chasdai Creskas auf uns gekommen ist, so wird man es den Gelehrten Dank wissen, die, wie Joël, Bloch, Jul. Guttmann (Guttmann-Festschrift) die Ausführungen im Or Adonai entweder als Ganzes, oder einzelne Teile zur Darstellung zu bringen, bezw. kritisch zu beleuchten sich bemüht haben. Aber auch Graetz gebührt die Anerkennung, daß er

gewisse Hauptpunkte des originellen Buches ins Licht gesetzt hat. Er belehrt vor allem seine Leser, daß Creskas der erste Philosoph gewesen, der aufs entschiedenste gegen den bis dahin allbeherrschenden Aristotelismus auftrat und demnach sich vielfach über seine Vorgänger, selbst über die Autorität des Maimonides hinwegsetzte, daß er, entgegen der Ansicht eines Ibn Esra und Gersonides, die in ihrer aristotelischen Eingenommenheit Gottes Wissen nur auf das Allgemeine, nicht aber auf Einzelnes, sich erstrecken lassen, der Überzeugung Ausdruck gibt, daß sowohl Gottes Wissen als auch dessen Vorsehung wie auf das Allgemeine, so auch auf jedes Einzelne sich erstreckte, daß er aber andererseits wieder in seinem Drange, alles philosophisch zu begreifen, vor der aus der angenommenen durchgängigen göttlichen Allwissenheit sich ergebenden Folgerung nicht zurückschrecke, der menschliche Wille sei nicht ganz frei, der Mensch sei in seinen Handlungen »durch die Gliederkette vorangegangener Wirkungen und Ursachen bestimmt, dem Gesetze der Kausalität unterworfen. Lohn und Strafe erfolgten demnach auch nicht auf des Menschen Handlungen, sondern nur auf dessen Gesinnungen. Wer das Gute — das allerdings erfolgen müsse — mit Freudigkeit des Herzens vollbringe, verdiene belohnt zu werden, ebenso wie der, welcher das Böse gern befördre, der Strafe verfallen müsse« (Graetz VIII², S. 91). Genau entspricht das nun freilich nicht der Meinung Creskas', da nach ihm ja auch die Gesinnungen kausiert sind (vgl. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphil. Lehren, S. 53) und tatsächlich nur ein Unterschied von ihm gemacht wird zwischen bewußtem und unbewußtem Zwange, und Bloch sagt sehr richtig bezüglich der zurückbleibenden Schwierigkeit, wie denn bei der letzteren Alternative — der unbewußten Gezwungenheit — Lohn und Strafe eintreten könne, »die Antwort, die hierauf gegeben wird, ist nicht ganz ohne mystischen Anflug (Bloch, die Willensfreiheit von Chasdai Creskas S. 41)[1]. Graetz spricht

[1]) Auch Kants tiefsinniger Versuch, das Problem zu lösen, entbehrt bekanntlich nicht einer gewissen Mystik. Es bleibt da wirklich nichts

lann auch mit Fug von einiger »Verwandtschaft mit Spinozas Ansicht von der bedingten Willensfreiheit des Menschen«, und oël erblickt hier geradezu eine der wichtigsten Beeinflussungen Spinozas durch Creskas (Joël, das.). — Richtig hebt Graetz erner VIII, S. 91) als einen gegen die hergebrachten peripatetisierenden Anschauungen gerichteten Satz des Creskas hervor »die geistige Vollkommenheit des Menschen oder das ewige Leben der Seligkeit« verde nicht sowohl »durch die Erfüllung des Geistes mit heoretischen und metaphysischen Wahrheiten, sondern einzig und llein durch tätige Liebe zu Gott« erworben. Es wäre nur, weil dadurch ein weiterer den Einfluß Creskas' auf Spinoza bezeugender Punkt würde zu Tage getreten sein, hinzuzufügen gewesen, daß nach jenem entgegen den Peripatetikern auch die Seligkeit Gottes nicht »in dem ewigen Denken seiner selbst, in der Freude an ungestörter Theorie besteht,« sondern »im beständigen Spenden des Guten,« in der Liebe Gottes, wie sie im Schaffen und Erhalten sich betätigt, was eben, wie Joël (das. S. 37, vgl. auch dess. Spinozas Theol. pol. Trakt. Vorwort) richtig sagt, nicht mehr weit »von der unendlichen intellektuellen Liebe, mit der Gott sich selber liebt, entfernt« sei und also auch darin »durchaus an Spinoza erinnert.« — Es ist aber überhaupt merkwürdig, daß auch der so energisch vom Griechentum sich zu befreien strebende Creskas doch von dem so ausgesprochen heidnischen Gedanken einer »Seligkeit« Gottes[1]) nicht los kann, wenn er ihn auch in jüdischem Sinne zu deuten sich bemüht. — Graetz hebt dann noch als bezeichnend für Creskas hervor, daß er entgegen der Maimonidischen Annahme von 13 Glaubensartikeln nur solcher 8 aufstellt, darunter Messiasglaube, Unabänderlichkeit der Thora, göttliche Verkündigung durch Urim und Thumim, denen er je-

---

übrig, als beide Tatsachen, wie es R. Akiba getan, eben als Tatsachen anzuerkennen und einzuräumen, daß wir hier wie hinsichtlich so vieler anderer »zwischen Himmel und Erde« existierender Unbegreiflichkeiten an einer dem menschlichen Wissen unübersteiglichen Grenze uns befinden.

[1]) Vgl. meine Gottesidee der Offenbarung u. d. Heidentums S. 26 ff.

doch, wie unumgänglich sie auch für den Bekenner des Judentums seien, die Dignität von absoluten Bedingungen für den Bestand der Thora abspricht. Vermißt könnte hier werden die Erwähnung der Annahme Chasdais von 6 den Bestand der Thora wohl unausweichlich bedingenden Grundsteinen der Thora (פנות התורה): bezüglich der auf Alles (Einzelnes wie Allgemeines) sich erstreckenden göttlichen Allwissenheit und Vorsehung, der göttlichen Allmacht, der Prophetie, der Wahlfreiheit und des Zweckes (Or Ad. II Anf.). Dagegen informiert uns schließlich Graetz gewiß sehr zutreffend, Creskas habe bei der Aufstellung seiner Glaubensartikel sich »mehr vom Talmud als von folgerichtiger Gedankenstrenge leiten lassen«, wie er denn verwunderlicher Weise, im Gegensatze zu Maimonides, der bekanntlich die ganze talmudische Dämonologie ignoriert, deren Dasein verteidigt und in nachmanischer Art an den Einfluß von Beschwörungsformeln und magischen Kameen glaubt (Or Ad. IV, 5). Sein gesunder Sinn habe indessen Creskas »vor den Kindereien der Kabbala,« insbesondere vor deren Seelenwanderungslehre bewahrt (Graetz VIII², S. 92).

Beiläufig sei hier der großen Klarheit gedacht, mit der Graetz im 7. Bande, 2. Aufl., S. 65—82 auch die Grundzüge der phantastischen Spekulationen eben der Kabbala, von denen sich sogar Nachmanides, »dieser klare haarscharfe Denker«, habe umgarnen lassen, zu zeichnen versteht. Auf wenigen Blättern gibt er lichtvollsten Aufschluß über Ursprung, Inhalt, Wesen und Wert dieser dem Judentum und der Vernunft gleicherweise ins Gesicht schlagenden »Afterreligion und Afterphilosophie,« wie Graetz anderweitig (VIII², S. 167) die Kabbala nennt, über deren Verfehltheit und doch auch zu verstehenden Bedeutung gegenüber der durch manche Maimunisten verursachten Verflachung, über den philosophischen Anstrich, den sie noch bei den spanisch-portugiesischen Kabbalisten zeigt, über deren Ausartung dagegen in abergläubische Zahlenmystik und Buchstabenversetzung bei den deutschen Frommen vom Schlage eines Eleasar aus Worms.

Das Buch Josef Albos von den Grundlehren (Ikkarim) ist das letzte, schon sehr die Zeichen des Verfalls des streng

wissenschaftlichen Denkens an sich tragende religionsphilosophische System, das auf spanisch-jüdischem Boden entstanden ist. Der Abstieg, den es gegen seine Vorgänger, insbesondere gegen die Leistung seines Lehrers Chasdai Creskas bedeutet, tritt in Graetzens Darstellung klar hervor. Er zeigt sich schon, wie Graetz erinnert, in dem predigtartigen, zwar anziehenden aber seichten, gemeinplätzigen Stil, aber noch mehr im Inhalt, zu dessen Hauptfehlern es gehöre, daß er zwar durchaus jüdisch zu sein vermeint, aber in Wahrheit, so wunderlich es auch klingt, von christlichen Grundanschauungen ausgeht und in sie mündet. Natürlich will Graetz nicht etwa sagen, daß Albo von christlichen Cardinaldogmen, wie der Trinität, dergleichen man in gewissen pseudepigraphischen Kabbalaschriften begegnet (vgl. Graetz IX², S. 186 f.), oder der Erbsünde und der Idee eines Erlösungsopfers für die Gesamtheit Israels, wie sie sogar einem Creskas mitunterliefen, worauf Joël aufmerksam macht[1]), sich beeinflußt zeige; aber die Annahme, daß die jenseitige Seligkeit des Menschen höchstes Ziel sei, sowie der allgemeine christliche Gesichtspunkt des Erlösung und Seelenrettung bewirkenden Glaubens, der doch nur unter der Voraussetzung einer absoluten Verderbtheit des Menschen einen Sinn hat, sie beherrschen Albos Gedankengang völlig[2]). Und dabei geht er andererseits, worauf Graetz gleichfalls treffend hinweist, um »die Grundlage des Christentums, welche auf dem Messiastum beruht« (VIII 2 S. 167), zu erschüttern, sogar so weit, daß er, wie übrigens ähnlich schon Creskas, behauptet: »Die

---

[1]) Vgl. bei Joël, Don Chasdai Creska's religionsphil. Lehren S. 43, das Zitat aus Or Adonai bezüglich der Beschneidung und der Akeda: ולזה הוא מבואר שהמצוה ההיא (ר״ל מצות מילה) ביחוד היא להציל ידידות שארנו משחת אשר היינו טובעים אליו בסבת חטא הראשון . . . וכבר ידאה הכוונה כולה בעקדה הי׳ ג״כ ייחוד ההנהגה האלקית אל האומה הואת . . . הנה קרבם כולם לעבודתו והסירם מההנהגה הכוללת בקרבן כולל כלל האומה והוא מעשה העקדה . . והוא כאלו כבר הקריב לשם יצחק וכל יוצאי ירכו.

[2]) Vgl. u. a. Ikkar. 1, 24 den Ausdruck נושע באמונתו, III, 35 תשועת הנפש והשארתה.

Hoffnung auf die messianische Erlösungszeit sei höchstens eine innerhalb des jüdischen Stammes sich fortpflanzende Überlieferung, aber kein unerschütterlicher Glaubensartikel«, womit er freilich, gleich seinem Lehrer, eine überaus wichtige, erhabene Grundidee des Judentums ganz und gar verkennt, wie wir gleich noch näher dartun wollen. Albo scheint in der Tat mit jenen, wie man sagen möchte, unbewußt christelnden Denkweisen die Einwirkung zu verraten, die, wie Graetz sagt, die christliche »Umgebung auch auf diejenigen, welche bemüht sind, deren Einfluß von sich abzuwehren,« ausübt. Vielleicht hatte hieran auch die Zeit der Religionsdisputationen — Albo war bekanntlich selbst in die besonders langwierige Tortosanische Religionsdisputation als hervorragendster Vertreter des Judentums verwickelt — ihren Anteil, indem das Verteidigungsinteresse es dem nicht allzu scharf denkenden Manne nahelegen mochte, gewisse schönklingende »Heilswahrheiten,« wie Seelenrettung, Erlösung, Konzentrierung alles Denkens auf die jenseitige Seligkeit auch als jüdische Begriffe auszugeben, obgleich davor eine genauere Beachtung der hier obwaltenden Grundverschiedenheit der Prinzipien hätte bewahren sollen. — Freilich, wenn man Titel und Tendenz des Buches ins Auge faßt, sollte man dessen Stärke gerade in der genaueren Erfassung der Prinzipien anzutreffen erwarten. Albo hat ja mit seiner Untersuchung, wie Graetz treffend sagt VIII², S. 127), eben vor, »die wesentlichen Glaubenslehren des Judentums von den unwesentlichen zu scheiden und die Grenzlinien zwischen Gläubigkeit und Ketzerei festzustellen.« Zu diesem Behufe unterzieht er die 13 Glaubensartikel des Maimonides und ebenso die von Creskas und Anderen aufgestellten einer Kritik und kommt schließlich zu dem Ergebnis, es gebe in Wahrheit nur drei Glaubenswurzeln (עקרים), sich beziehend auf das Dasein Gottes, die Offenbarung am Sinai und die Vergeltung (Lohn und Strafe). Mit diesen 3 Glaubenswurzeln stehe und falle die ganze jüdische Religion, wie auch von deren gläubiger Hinnahme die künftige Seligkeit abhänge (Ikk. I, 3. 4. 10. 22 u. a. v. a. St.). Diese 3 Grundartikel befaßten allerdings noch andere

in sich, sodaß schließlich doch 8, wie bei Creskas, herauskommen (so Graetz, nach Ikkar. I, 15 eigentlich 10 oder 11), an die geglaubt werden müsse, wenn man selig werden wolle. Dagegen gebe es noch 6 andere Punkte des Glaubens, nämlich an die Schöpfung aus Nichts, an Moses' höhere Prophetie, an die Unveränderlichkeit der Thora, an die Ewigkeit des Seelenheils durch treue Erfüllung auch nur eines der Religionsgebote (das. III, 29), an die Auferstehung und endlich an die einstige Erscheinung des Messias, deren Leugnung zwar auch eine Art Ketzerei bedeutet, aber weil nicht gerade aus jenen 3 Grundartikeln mit Notwendigkeit fließend, die Seligkeit nicht verwirke (Ikk. I, 23, Graetz das. S. 166). Auch Wahlfreiheit, von Creskas als nicht zu erlassender Glaubenspunkt betrachtet, gehört nach Albo (Ikk. I, 15) nicht zu den unbedingt zu glaubenden Dingen. — Graetz entwickelt alle diese dogmatischen Gedanken Albos recht anschaulich und kritisiert sie mit Recht als nicht durchweg mit der Logik übereinstimmend, wie dies auch die Hineinziehung kabbalistischer Elemente bezeugt[1]). Vor allem aber verursache Nichtbefriedigung die bereits erwähnte Beherrschtheit durch christliche Ideen. — Ich möchte nun meinerseits die Verfehltheit der dogmatischen Behauptungen Albos schon in seiner Methode erblicken, vermittelst deren er seine Glaubensartikel aufsucht und sie in den Lehren glaubt gefunden zu haben, aus denen alle anderen als ableitbar, als in ihnen befaßt, sich erweisen. Diese rein logisch-dogmatische Methode zur Feststellung dessen, dessen gläubige Annahme die Zugehörigkeit zum Judentum bedingt, kann nicht als genuin jüdisch angesehen werden. Jüdisch ist nicht die Frage nach den so zu sagen formal-logisch fruchtbaren Momenten, unter die sich alle übrigen subsumieren lassen, sondern allein die Frage nach den Momenten, die ihrem inneren Gewichte nach als wesentliche, zum Wesen des Judentums gehörige gelten können, gleichviel ob

[1]) Vgl. auch Albos Unfähigkeit, sich von den astrologischen Vorstellungen des Talmuds loszumachen, in Ikkar. IV, 4.

sich aus ihnen andere Wahrheiten und Satzungen herleiten lassen oder nicht. Das kann man wahrnehmen schon im Pentateuch bei gewissen besonders feierlichen Wendungen, z. B. in der Offenbarungsgeschichte, bei der Aufforderung zum monotheistischen Bekenntnis, dann Levit. c. 19, wo jedoch das Moralische gegenüber dem Zermonialen noch nicht so deutlich als das Wesentliche herausgehoben wird, was aber entschieden bei den Propheten und den Psalmisten, den klassischen Interpreten des Judentums, der Fall ist, z. B. Jesaja 1, 10 ff., Micha 6, 6 ff., Pss. 15. 24. 50, 16 ff. Ja auch Midrasch und Talmud lassen keinen Zweifel daüber, daß sie bei aller peinlichen Hochhaltung des Zermonials das Moralische als Wesen und Endzweck aller Religiosität betrachten, und es liegt zugleich auf der Hand, daß wenn z. B. R. Akiba — und eigentlich schon Hillel — im Nächstenliebegebot einen »großen Grundsatz« erblickt, er dies nicht in jenem formallogischen, subsumierenden Sinne, sondern lediglich im Sinne des inhaltlich Wesentlichen und Schwerwiegenden gemeint hat, wie denn auch Albo jenen bekannten Hinweis des R. Simlaï (Babli Makk. 24 a) auf gewisse zusammenfassende Kernsprüche der Schrift insofern nicht adäquat auffaßt, als er dem R. Simlaï unterstellt, er habe gemeint, mit jenen Kernsprüchen hätten zur Erleichterung der Erfüllung des göttlichen Willens einige wenige Grundsätze (כְּלָלִים) bezeichnet sein wollen, unter welche alle anderen oder die meisten Gottesgebote subsumiert seien, während er sicherlich an derartige logische Operationen gar nicht gedacht, sondern nur das Wesentliche aller Religion hervorzuheben beabsichtigt hat. Ja, auch die erste Mischna im Abschnitt Chelek (Traktat Sanhedrin), die Jakob Guttmann (über Dogmenbildung im Judentum, S. 5) mit Recht als ernsteren »Ansatz zu einer Dogmenfixierung« bezeichnet, nennt nur Lehren, die gegenüber gewissen herrschenden »Zeiterscheinungen,« denen es zu opponieren galt (wie Judenchristentum, Sadduzäismus), wichtigste Bedingungen für ein Teilhaben an der »künftigen Welt« angeben, nicht aber etwa als Prinzipien gelten wollen, aus denen der ganze übrige Lehrgehalt des Judentums fließe, wie das schon aus den Hinzufügungen des

R. Akiba (אף הקורא בספרים החיצונים וכו') und des Abba Saul (אף ההוגה את השם באותיותיו) deutlich erhellt. —

Ganz konsequent ist es übrigens, wenn Albo keines der Gebote, also auch nicht einmal das der Nächstenliebe, als »Wurzel« oder »Stamm« (שורש, עיקר) anerkennen mag und ferner betont, daß die Strafe für die Übertretung eines Gebotes nicht gleich sei an Schwere der Leugnung eines der als Wurzel und Stamm bezeichneten Glaubenslehren. Das Logisch-Dogmatische, das Glaubensmoment, geht ihm eben selbst über das erhabenste Gesetz, was ganz paulinisch anmutet. Wie sehr aber diese von Albo auf die Spitze getriebene unjüdische logisch-dogmatische Methode ihn auch im Hinblick auf den Lehrgehalt des Judentums auf Abwege führt, zeigt sich schließlich in der Behauptung, daß die Idee der Willensfreiheit — diese conditio sine qua non aller Ethik und Religiosität, — die noch Creskas in seiner Weise als unbedingt nötigen Glaubenspunkt erachtet hat, nicht unbedingter Glaubensartikel sei, ferner besonders auffällig in der bereits erwähnten Behauptung, mit der ihm allerdings schon Creskas vorangegangen ist, daß die Messiaslehre, weil weder zu den drei »Wurzeln«, noch zu den aus ihnen sich herleitenden »Stämmen« gehörend, wohl geglaubt werden solle, daß aber, wer sie leugnet, kein Leugner der Grundlehren des Judentums (כופר בעיקר) heiße gleich dem, der die Lehren von Lohn und Strafe leugnet. Also die erhabene, Menschheit umfassende spezifisch jüdische Idee von einem Ziele religiös-sittlicher Vollkommenheit, dem das Menschengeschlecht zuzusteuern hat — ist Albo nicht so grundlegend als die Idee von Lohn und Strafe! Eine Folge davon ist, daß Albo (Ikkar. II 20) zwar die künftige jenseitige Seligkeit auch als den »Frommen der Völker« zugesichert erachtet, aber die künftige messianische Vollendung in der Anbetung des einzigen Gottes nur auf einen erlesenen Teil Israels mit Ausschluß der übrigen Israeliten und aller anderen Völker beschränkt, indem er den herrlichen Vers in Sacharja 14, 9: »Der Ewige wird König sein über die ganze Erde usw.,« den nicht nur christliche Exegeten, wie Hitzig und Marti, sondern auch schon Raschi ganz universalistisch

verstehen, lediglich als auf Palästina zur Zeit des zweiten Tempels bezogen auffaßt!

Was die Darstellung des Spinozistischen Systems betrifft, so vergegenwärtige man sich nur einerseits die erstaunliche Geschlossenheit, aber zugleich unsägliche Trockenheit in dem Aufbau der Gedanken des großen Philosophen, und andererseits die Aufgabe, das Hauptsächliche in diesen Gedanken einem im Durchschnitt philosophisch minder geschulten Publikum, das über eine aus dem Judentum hervorgegangene, auf die Geistesgeschichte der Menschheit ganz außerordentlich einwirkende Erscheinung in einer gegen die sonstige geschmackvolle Schilderungsart nicht abstechenden Weise unterrichtet werden soll, vor Augen zu stellen — und man wird Graetzens Meistergriffel gerade hier besonders bewundern müssen. Kein Geringerer als der berühmte Dichter und Spinozakenner Berthold Auerbach hat denn auch, wie mir einmal der verewigte Lehrer selbst mit hoher Befriedigung mitteilte, seiner Reproduktion des Spinozistischen Gedankenganges Beifall gezollt. Es war auch wirklich nichts Leichtes, auf begrenztem Raume über die gewaltigen Probleme, wie sie Spinoza namentlich in den beiden Hauptwerken: Ethik und Theol. politisch. Traktat behandelt, das Wichtigste klar und fesselnd auszusprechen. Und nicht nur klar und fesselnd, sondern trotz allem, was er zu bemängeln hat, mit Wärme und Verehrung für das Ingenium, und insbesondere für den Charakter Spinozas läßt Graetz die monumentale Denkergestalt vor uns emporwachsen. Seine Kritik aber übt er passend, da er ja keine Geschichte der Philosophie, sondern eine Geschichte der Juden schreibt, vornehmlich in Bezug auf den bei Spinoza sehr empfindlich wahrzunehmenden Mangel an Kenntnis der jüdischen Geschichte und überhaupt an geschichtlicher Betrachtung. Es fehle ihm der Blick für geschichtliche Vorgänge, darum auch für die Idee des Fortschritts der Menschheit, wie sie gerade das Judentum in seinen messianischen Prophetien so ergreifend verkündet. Daher nicht nur der deprimierende Eindruck der Unfruchtbarkeit und Hoffnungslosigkeit der Ethik Spinozas, sondern auch dessen so flagrante Verkennung

des angestammten Väterglaubens und das Bestreben, diesen gegenüber dem Christentum in den Schatten zu stellen.

Den Sinn für Geschichte vermißt Graetz auch bei dem Antipoden Spinozas, bei Moses Mendelssohn, wogegen er dessen im »Jerusalem« entwickelte Staatstheorie, wonach dem Staate über Gesinnungen und Meinungen keine Befugnis zustehe, mit Recht bündiger durchgeführt findet, als wie dies bei Spinoza der Fall war. Der Schwerpunkt in der Graetz'schen Behandlung Mendelssohns liegt begreiflicherweise in dem Nachweise der epochalen Bedeutung, die diesem jüdischen Weltweisen für die Anbahnung einer Neuzeit im Judentum, für das es bis dahin nur finsterstes Mittelalter gab, eignet. Was dagegen Mendelssohns Philosophie anlangt, so ist sich Graetz deren nur relativen und vorübergehenden Wertes vollauf bewußt. Er setzt indessen trefflich auseinander, wie Mendelssohn vor allem in seinem durch Schönheit der Form und Klarheit und Wärme des Inhalts ausgezeichneten »Phädon« seiner Zeit einen großen und allgemein mit begeistertem Dank aufgenommenen Dienst geleistet hat. Nicht recht einleuchten wollte es mir nur, wenn Graetz die zweifellos für immer geltende Verurteilung des Selbstmords im Phädon aus dem Gesichtspunkt des Glaubens an Gott, dessen Eigentum das Leben sei und darum nicht eigenmächtig vom Menschen vernichtet werden dürfe, mit der Bemerkung, es sei eine »hinfällige Beweisführung«, die dem damaligen »schwächlichen, weibischen Geschlechte in Deutschland« vollkommen genügt habe, abtut (Graetz XI, S. 20). Es gibt tatsächlich keine bessere Widerlegung der Argumente für den Selbstmord als den vom Standpunkte des geläuterten Gottglaubens (vgl. mein Prinzip d. Ethik SS. 92 f., 105 f., 156). — Sehr gut stellt Graetz auch den Inhalt und speziell das ganz Neue, wenn auch nicht durchweg Unanfechtbare in dem andern philosophischen Hauptwerke Mendelssohns, im »Jerusalem«, dar. Einmal: es gebe in Wahrheit gar keine Glaubensartikel (Dogmen) im Judentum, das nur Wissen, Erkennen und Tun fordere. Wir erinnern uns, wie eifrig die früheren jüdischen Philosophen gerade das Dogmenproblem diskutiert und bearbeitet

haben, weil ihnen zwar nicht, wie viele und welche Dogmen, wohl aber, daß es solche gibt, feststand. Ob freilich dieses Neue — die völlige Leugnung von Dogmen im Judentum — auch etwas unbedingt Richtiges sei, ist allerdings fraglich. Mendelssohn von seinem vorkantischen Standpunkte hält auch metaphysische Behauptungen und vollends die Glaubenslehren des Judentums, weil, als der Vernunft völlig angemessen, für völlig demonstrierbar, und so sind ihm die letzteren des dogmatischen Charakters entbehrend. Aber Kant hat ja erwiesen, daß in Wahrheit nichts Metaphysisches eigentlich demonstrierbar sei, und so hatten denn schließlich jene früheren jüdischen Religionsphilosophen vom philosophischen Standpunkte mit ihren Dogmenspekulationen doch recht[1]), und nur insoweit irrten sie, als sie etwa diese Dogmenspekulationen als im Judentum begründet betrachteten, während es — und da zeigt sich doch wieder das Bleibende in jener Mendelssohn'schen Behauptung — im Grunde gar keine Glaubensforderungen aufstellt. Als unstreitig neu und bleibend wahr muß anerkannt werden, wie auch Graetz hervorhebt, der von Mendelssohn in Jerusalem geführte und auch in der Neuzeit siegreich sich immer mehr Bahn brechende Nachweis des Rechtes der Gewissensfreiheit und der totalen Verkehrtheit jedes Gewissenszwanges durch Bann und bürgerliche Zurücksetzung gegen diejenigen, deren Glaube von dem der herrschenden Mehrheit abweicht.

Den größten Gegensatz gegen Mendelssohn und eigentlich gegen alle Vorgänger — mit Ausnahme etwa von Jehuda Halevi —, die die Vernunft als höchste Instanz für die Religion werteten, bildet S. L. Steinheim (1790—1866), der, auf Kant fußend, nicht die Vernunft, die, in lauter Antinomieen verwickelt, schließlich notwendig zum Heidentum zurückführt, sondern die Offenbarung, die den Charakter des Wirklichen und darum gerade Paradoxen an sich trägt, zum alleinigen Maßstab für die echte Religion erhebt. Zu solchen Paradoxieen gehört schon die

[1]) Vgl. meine Gottesidee der Offenbarung S. 6.

Idee eines einzigen persönlichen Gottes — da die Vernunftspekulation zu lauter Dicho- und Trichotomieen und bestensfalls, wie bei Aristoteles, zu einer unlebendigen abstrakten Einheit neigt —, ferner die Schöpfung aus Nichts — da das »ex nihilo nihil fit« allein als vernunftgemäß erscheint —, und besonders die Willensfreiheit, da man am Leitfaden des vernünftigen Denkens unvermeidlich zum Determinismus gelangt. Diese Offenbarungslehren von einem einzigen persönlichen Gott, einer Schöpfung aus Nichts und der Willensfreiheit sind allerdings Paradoxieen, weil die Vernunft, sich selbst überlassen, zu den gerade entgegengesetzten Folgerungen führt; aber es sind Paradoxieen wie alles Wirkliche, Existente, denen die Vernunft sich gefangen geben muß [1]) und auch gerne gibt, weil es ja nicht zugleich Paralogismen sind, nicht gegen die Gesetze der Logik verstoßen. Graetz gibt auch von diesem Inhalt der vierbändigen »Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge« in der Hauptsache eine richtige Darstellung; nur wäre eine straffere Herauskehrung gerade des erwähnten punctum saliens in dieser ganzen originellen und scharfsinnigen Steinheim-'schen Argumentation, nämlich Feststellung des Wirklichen als Paradoxen, jedoch nicht Paralogischen, erwünscht gewesen, weil m. E. hauptsächlich dadurch, daß man diesen fundamentalen Unterschied übersah, das Unverständnis verursacht wurde, dem Steinheims Werk begegnet ist. Man war geneigt, die von Steinheim als Offenbarungsparadoxieen bezeichneten jüdischen Grundlehren mit den christlichen, wie Trinität, Menschwerdung und Sterben der Gottheit etc. zusammenzuwerfen, ohne den gewaltigen Unterschied zwischen paradox und paralogisch zu beachten. Die Erklärung Graetzens für die wundersame Tatsache, daß das Werk Steinheims, von dem er mit Recht sagt,

[1]) Steinheim beruft sich dabei namentlich auf Aristoteles, der für alles Wirkliche, sei es im Reiche der Natur, sei es im Reiche des Geistes, als ein *θαυμαστόν τι* unbedingten Glauben (*πίστις*) fordert. Vgl. d. Offenb. nach dem Lehrbegriff der Synagoge I, S. 73. 84. II, S. 39. 69 f. S. 64, 70 u. a. v. a. St.

daß keiner »zu seiner Zeit wie in der vorangegangenen das Grundwesen des Judentums so tief verstanden wie er«, »einen kaum bemerkbaren Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht, obschon er fast mit prophetischer Begeisterung und in anziehenden Redewendungen die Hoheit des Judentums auseinandersetzte« (XI S. 480), die Erklärung, die Graetz hierfür gibt (das. S. 481), Steinheim hätte sich »von der jüdischen Gemeinde und dem jüdischen Leben« ferngehalten, kann kaum befriedigen. Es darf z. B. als fraglos gelten, daß, wenn Spinozas Philosophie nicht in sich selbst etwas gar zu Nüchternes und religiös Kaltlassendes, ja Abstoßendes enthalten hätte, sondern im Gegenteil sowohl dem philosophischen als dem religiösen Bedürfnis gerechter geworden wäre, es bloß wegen seiner praktisch religiösen Laxheit sicherlich nirgends an der gebührenden Bewunderung und Anerkennung seiner Genialität würde gefehlt haben. Ich meine darum, lediglich jenes Unverständnis oder besser Mißverständnis hat eine volle Würdigung Steinheims verhindert.

Bedenkt man die Unzahl von Schriftdenkmälern aus allen Ländern, Zeiten und Zungen, die Graetz durchforscht haben mußte, um sein bisher einzig dastehendes Geschichtswerk schaffen zu können, so wird man von Bewunderung ergriffen über die Universalität und den Pragmatismus, wie sie schon in der Bewältigung der Hauptaufgabe, nämlich der Erzählung der Begebenheiten und deren Zusammenhänge sich aussprechen, nicht minder aber über die unterrichtende und anregende Wiedergabe der Geistesschöpfungen aus einem drei Jahrtausende umspannenden Literaturgebiet und vollends darüber, daß der Autor auch von dem abstraktesten Teile dieses Gebiets, von der jüdischen Religionsphilosophie überall einen anschaulichen, dem Zweck einer allgemeinen Belehrung zu dienen geeigneten Auszug liefert. Die Hinweise aber, die ich mir hie und da erlaubte, wollten keineswegs eine Kritik, sondern nur einen bescheidenen ergänzenden Beitrag bedeuten, dem Andenken des unsterblichen Meisters, der im Leben die Wahrheit immer über alles hochgehalten hat, geweiht. Graetzens Geschichte bleibt in der Tat

auch in seinen geschichtsphilosophischen Abschnitten ein leuchtendes Zeugnis davon, daß er wie ein großer Historiker, so auch ein großer Denker war.

Besprechungen.

Wachstein, Bernhard Dr., Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, im Auftrage der historischen Kommission der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien bearbeitet. Mit 68 Textabbildungen und 24 Tafeln. 2. Teil 1696–1783. Wien u. Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917. XLIII u. 636 Seiten. gr. 8.

Taglicht, J. Dr., Nachlässe der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Finanz-, Wirtschafts- und Familiengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts herausgegeben und bearbeitet. VII. Band der Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917, 8. XI u. 344 Seiten und 65 Seiten hebräischer Teil.

(Fortsetzung).

Ergänzungen und Berichtigungen: a) zu Wachsteins Inschriften 2. Teil: S. 5: Der Name Bender kommt sonst bei den Gomperz nicht vor, immer nur Bendit; auf dem Grabstein sieht man zwei Dalet neben einander statt des sonstigen Dalet und Tet. S. 8 statt: haltet Rückschau, wohl besser: schauet her! S. 16: Die scharfsinnigen genealogischen Zusammenstellungen werden durch eine in Acta-Berlin befindliche Edictal Citation, d. d. Wien 19. November 1699 bestätigt, in der Samuel Oppenheimers Gläubiger aufgefordert werden, die Forderungen anzumelden, die sie an ihn oder an seine Söhne Emanuel und Wolf, an seine Enkel Wolf und Löwe, an seine Tochtermänner Joseph Gugenheimber, Emanuel Drach und Jacob Mannheimber haben. Diese Aufzählung umfaßt also seine lebenden Söhne und Schwiegersöhne, sowie die Kinder seines verstorbenen Sohnes, nämlich Wolf, Löwe und die Frau des Jakob Mannheimer. Die Anmeldungsfrist betrug 6 Monate. Die Citation wurde öffentlich angeschlagen. S. 33 f., No. 713: Salman Neumegen kann kein Sohn

von Loeb Cleve sein; dessen Sohn Salman war vielmehr in Fürth ansässig. Er könnte nur ein Sohn von Lehmann Cleve sein, der zuerst in Nymwegen ansässig war (Gesch. d. Familie Gomperz S. 351) und trägt wie sein Vetter, der Sohn des Elias Gomperz (das. S. 14), den Namen Moses Salomon Salman. S. 34, No. 715 muß das Datum 4., 5. Tammus lauten. S. 42: Marcus Menzel aus Preßburg 1729 zur Messe. S. 63: Abraham Simon Preßburg 1722—27 von Prag aus zur Messe, 1725 mit seinem Bruder Meyer. S. 74: Samuel Simon 1725 mit seinem Sohne Levin zur Messe. S. 89: Herchim = Horchheim. S. 93: In der von Wachstein angeführten Grabschrift der Frau Reichle (Feuchtwang im Kaufmann-Gedenkbuch, S. 378) ist statt Preisen: Preisach = Altbreisach zu lesen. Ein Landshuth a. a. O. nicht bekannter Sohn von Moses Lwow ist der Arzt Marcus Moses in Mecklenburg, von dessen Lebensgeschichte Donath, S. 140 f. berichtet. S. 155: Wolf Isaak Liebmann ist 1717 noch von Wien aus zur Messe. Nach Acta Dresden reiste des Simson Wertheimers Eheweib im August zur Heirat ihres Sohnes nach Hamburg und kehrte im Oktober zurück; in Dresden wurde sie mitsamt ihrem Gefolge festgehalten, weil sie keinen anderen sächsischen Paß besaß als den bereits aus dem Jahre 1705 stammenden Freipaß Simson Wertheimers. Der amtliche Beschwerdebericht ist vom Oktober 1727 datiert. Da nach W., S. 151, No. 771, Merle, die Witwe Simson Wertheimers, bereits im März 1726 verstorben war, muß, wenn die Reise 1727 stattfand, eine andere Angehörige des Hauses Wertheimer auf dessen Paß zur Familienfeier gereist sein. S. 165 f.: Zur Messe in Leipzig erscheinen: Henoch Baruch Sehlesinger 1738 und 40 von Kremsier aus, Elias Schlesinger 1700 von Eisenstadt aus, Moses Schlesinger 1734 von Wien aus, wonach W. S. 166, No. 4 zu verbessern ist, in Gemeinschaft mit einem Moses Assur, wohl der W., S. 170 genannte. Von Wien aus besucht ferner Hirschel Schlesinger (W., S. 237) die Messe. Andere Angehörige der Familie sitzen nach den Meßlisten in Nikolsburg, Frankfurt an der Oder und Königsberg. S. 166: Gabriel Fränkel in Fürth ist jedenfalls der in den Meßlisten mit seinen Brüdern Samuel und Moses erwähnte Gabriel David Fränkel. Er besucht 1720 bis 1735 die Messe von Fürth, Ansbach und Sulzbach aus, seine Brüder schon 1716 und 1717. Der Vater dieser drei Brüder scheint

nicht identisch zu sein mit David Seckel, der aus Wien in Fürth einwanderte. Ob es David Wiener ist, der 1709—12 von Fürth aus die Messe besuchte? S. 169: Ein Bruder des Moses Valentin Pollak namens Isaak 1743 von Preßburg aus zur Messe. S. 172: Der Ortsname vielleicht Baerenbroich. S. 178 und T., S. 100: Die Verschwägerung von Behrend Lehmann-Halberstadt und Jonas Meyer-Dresden rührt, wie sich aus Acta-Dresden ergibt, von ihren Kindern her. Mordechai Gumpel, der Sohn des Behrend Lehmann, der in Hannover lebte (s. Gronemann S. 86), war mit der von W. erwähnten Gnendel verheiratet. Die von Gronemann aus Auerbach S. 86 übernommenen Angaben über Mordechai Gumpel sind übrigens sagenhaft. Nach Wiener in Monatsschrift 1864, S. 183 ist Gumpel 1711 geboren, was auch Loewenstein, Blätter IV hat, kann also unmöglich schon 1720 Mohel gewesen sein und Berithmiloh-Vorhänge gestiftet haben. 1733 besitzt er allerdings schon sächsischen Freipaß und ist 1735 bereits verheiratet. Wäre er sehr alt geworden, so würde das sicher in der Grabschrift (Gronemann II, 68) hervorgehoben sein. Von den Söhnen des Jonas Mayer-Dresden lebte Ephraim in Frankfurt am Main (st. 1750), Gemahl der Rösle Kann (st. 1738); deren Kinder sind Sarah und Hannele, beides Frauen des Jakob b. Isaak Kann zur Scheere (Horovitz, Inschriften No. 2692, 3523 u. 2973), sowie Samson, der ledig 1, 24. Sivan 1764 starb (Horovitz, No. 5203, wo die Jahreszahl zu korrigieren ist). Ein anderer von W. S. 309 erwähnter Sohn des Jonas-Dresden, namens Josef blieb in Dresden als Hoffaktor; er besaß Kgl. Freipaß mit dem Recht, 20 Bediente anzusetzen. Von diesem Rechte machte er nicht bloß Gebrauch, sondern er siedelte auch, wie seine Familienliste 1750 zeigt, die Familien dieser sogenannten Bedienten in Dresden an. Bei der oben erwähnten Festnahme der Frau Wertheimer interveniert er mit Erfolg und erklärt sich zur Übernahme aller Strafen bereit. Um 1764 stirbt er. Am 23. Januar 1764 wird sein Hoffaktortitel und Freipaß auf seinen Sohn Jonas übertragen. Seine Tochter Jachet ist die Gattin des Hoffaktors Gerson David Alexander in Dresden. Die Familie verschwindet dann aus der Dresdener Gemeindegeschichte. Das von W. und T. so oft geschilderte Los der Abkömmlinge der Hoffaktoren, gänzliche Verarmung, trifft auch Zweige dieser Familie. Ruben Meyer, der Bruder von Jonas

Meyer Dresden, ist schon 1715 sächsischer Hoffaktor und Besitzer eines Kgl. Freipasses für Dresden, worin ihm völlige Freiheit gleich anderen Kgl. Bedienten zugesichert wird. 1716 erhält er einen Freipaß für Leipzig, der — unerhört — sogar auch außerhalb der Meßzeit ihm den Aufenthalt dort gestattete. Seine Gattin Judith ist um 1750 bereits Witwe. Ihre Söhne werden Sprachlehrer: Meyer für Englisch, Herz für Englisch und Hebräisch. Von des letzteren Söhnen Aron, Abraham und Ruben war dieser rabbinisch gelehrt und starb um 1828 in großer Armut. S. 187: Marx Arnsteiner ist Marcus Simon Arnsteiner, der 1723, 1737—44 von Preßburg aus und dazwischen auch von Wien aus die Messe besucht. Vielleicht ist S. 560 Simon א"ש in Arnsteiner aufzulösen. S. 198: Lazarus Isaak Wallach 1729 von Wien aus zur Messe. S. 192: Reiter oder Reuter kann auch eine der üblichen Frankfurter Hausbenennungen sein. S. 200: Meier Wolf Oppenheimer 1743—55 öfters von Nikolsburg aus zur Messe. Nach T. No. 15 ist er 1721 geboren, war also bei seinem Tode 39 Jahre alt. S. 201: Moses Traub 1721 von Hannover aus zur Messe. S. 203: Von der Familie Deutsch in Nikolsburg erscheinen Berens und Jeremias Teutsch 1717 und 1718 zur Messe, 1754 des letzteren Sohn Koppel, 1738 ein Koppel Fränkel. S. 217: Der Ortsname קלין kann nicht Köln sein, sondern Kollin in Böhmen oder Cholin (Koellein) in Mähren. S. 220, Z. 16 der hebräischen Inschrift wird in der Jahreszahl nur das Bet in Dob mitzurechnen sein. Wolf Benjamin Liebmann ist nach Acta-Berlin der jüngste Sohn von Jost Liebmann und erhielt 1704 Niederlassungsrecht für Soest. Er war damals bereits mit einer Frau aus Frankfurt am Main verheiratet. S. 227: Rebekka Oppenheimer 1729 allein zur Messe. S. 230 und T., S. 154: Eine Tochter von Meyer Hirschel, namens Rösel, ist 1728 mit ihm und Judith zur Messe. S. 234: Berend Emanuel Oppenheimer 1729 von Wien aus zur Messe, eine erneute Bestätigung der Identität; s. übrigens auch T. No. 13. Abraham Emanuel Oppenheimer 1744 von Eger aus zur Messe, s. auch T., S. 191. Die W., S. 506 genannte Sibylle Frau Josef Hartogs, ist also seine Tochter. S. 248 f. u. T., S. 130: Michel Isaak Oppenheimer 1748 von Wien aus zur Messe. Ein Wolf Isaak Oppenheim 1764 von Braunschweig aus. Auch den Rabbi Hirschel Isaak Oppenheim verzeichnen die Meßlisten 1733 von

Hannover aus. Er hatte außer den von W. genannten Kindern noch zwei Töchter (s. jetzt auch T., S. 311): Sara, verh. an Ascher Ephraim in Berlin, daselbst am 7. Ijar = 21. April 1771 gestorben, und Hanna, Frau des Baruch Bendix b. Juda Levin aus Tangermünde, in Halle wohnhaft. Der letztere wird meist Bendit Halle genannt, war Vorsteher der Gemeinde in Halle und starb im Dezember 1768. Hanna war seine dritte Frau. Simon van Geldern besucht sie und nennt sie seine Verwandte (Kaufmann, Ahnensaal, S. 308). Kinder des Bendit Halle sind u. a.: Fradchen, Frau Leiser Oppenheim in Hannover (Gronemann I, 84 u. II, 66), Frumet in Hannover (das. II, 144), Ella, Frau Kalman Meyer Schuster in Frankfurt am Main (Horovitz No. 4437, wo der Name in Halle zu verbessern ist). S. 249 wird Loew Marktbreiter genannt. Die Meßlisten nennen 1730 den Lewin Emanuel Wertheimer aus Marktbreit. Dessen Vater Mendel war ein Bruder von Samson Wertheimer und starb nach dem Memorbuch von Marktbreit (Kaufmann, Urkundliches S. 121) am 15. Tebet = 11. Januar 1743 in Nikolsburg. Vielleicht ist Loew Marktbreiter identisch mit diesem seinem Sohne. Ein David Marktbreiter 1738 von Preßburg, Falk Marktbreiter 1716 von Frauenberg aus zur Messe. S. 256: Loebel Schreiber, d. i. der Landschreiber 1707 aus Nikolsburg zur Messe. S. 258: Moses Halevi Spitz Rebitz ist sicherlich Moses Levi aus Rebnitz in meinen bereits veröffentlichten Meßlisten, ein Beweis für die von W. vermutete Identität von Rebitz und Rabitz. Chajim b. Naftali Spitz ist als Joachim Hirschel Spitz 1741—47 zur Messe. S. 272: Ein älterer Isaak Wertheimer 1708—11 von Nikolsburg aus zur Messe. Von den hier genannten Söhnen Wolf Wertheimers waren außerdem verheiratet: Josef mit Schöndl Ullmann, Abraham mit Judith Wertheimer, Emanuel mit Zirle Schwab. Abraham war dreimal, seine Schwester Hanna zweimal vermählt. Ihre Schwestern Sara und Judith werden in dem Stammbaum der Familie Wertheimer, aus dem diese Angaben entnommen sind, nicht erwähnt, sind also ledig verstorben. S. 286 u. T., S. 140: Isaak, Sohn des Wolf Brühl in Bamberg, wohnt in Schwabach und besucht in den Jahren 1733—57 öfters die Messe, zuletzt mit seinem Sohne Sußmann. S. 295: Simelie Gomperz-Arnstein war in zweiter Ehe mit Abraham b. Naftali Kampen in London verheiratet, woselbst

auch ihre unverheiratete Schwester Merle wohnte. Zu ihren Freunden, die sie 1797 in ihrem Testament erwähnt, gehören Loeb Preßburg, auch Loeb Wiener oder Lyon de Simon genannt (vielleicht der von W. S. 74 erwähnte?) und Samuel b. Loeb Tuschka Kohn, beide in London. S. 296: Moses Beyfuß oder Moses Schiff von Wien aus in den Jahren 1716—31 öfters zur Messe. S. 298: Einen Sohn des Emanuel Drach, der den Namen des Großvaters Samuel trug, erwähnen die Meßlisten: 1729 von Frankfurt, 1730 von Wien aus zur Messe. S. 302: die Familie Michelstätter-Nikolsburg ist vielfach in den Meßlisten vertreten: der Vater Loeb 1716—18, dessen Söhne Abraham 1749—53, Aron in den Jahren 1721—55 mit seinem Sohne Abraham, Gerson in den Jahren 1736—49, Moses 1730. Ferner Marcus und Wolf Michelstätter 1755. S. 304: Joachim Teller 1722 aus Prag zur Messe. S. 309 u. T., S. 100: Die verstümmelte Grabschrift der Frau Sara Salman Beer in Frankfurt am Main s. bei Horovitz, No. 3241, wo die Namen Sara und Herz Preßburg zu ergänzen und מוריצא zu lesen ist. Sie starb am 1, 8. Tammus = 15. Juni 1766. S. 317: In der Überschrift von No. 876 weist das Lamed am Ende von שרל auf die Zahl der Lebensjahre hin. Die S. 321 erwähnten hinterlassenen Kinder können dann aber nicht sämtlich ihre rechten Kinder sein; aus diesem Grunde sind sie wohl auch nicht in der Hinterlassenschaft von Marx Lion Gomperz und dessen Witwe aufgeführt. Auch auf dem Grabstein der Sara findet sich keinerlei Erwähnung des Gatten und der Kinder. Es scheint also, daß Sara nur kurze Zeit verheiratet war und kinderlos geblieben ist. T. No. 97 bestätigt und ergänzt übrigens W.'s Darstellung. S. 322: Rela kann schwerlich eine Schwester der Hendl Gumperz sein, da die eine 1669, die andere 1695 geboren ist; der Altersunterschied ist zu groß. S. 326: Nach Acta-Dresden sind Adam Oppenheimer und Dobruschka »Taback Apaltatoren« zu Brünn. S. 343 No. 897: Ortsname Mitterfels? S. 344: Baruch Baer aus Baiersdorf in den Jahren 1730—47 zur Messe gemeinsam mit Hayum Baer, wohl seinem Bruder. S. 366: Über Lea oder Eleonore Eskeles berichten die Danziger histor. u. gelehrten Neuigkeiten 1782, S. 346 u. ö.: Diese wegen ihrer Schönheit und ihres ausgebildeten Geistes in Wien in allgemeiner Achtung stehende Tochter des Oberlandesrabbiners von Böhmen Behrisch

Eskeles sei wegen einer Hofklatscherei, in die sie und der Vertraute Kaiser Josefs II., Geheimsekretär Günther, verwickelt gewesen, 1782 verhaftet und des Landes verwiesen worden. Günther sei als unschuldig entlassen worden. Sie selber sei mit Moses Ephraim, dem Sohne des Münz-Ephraim, verheiratet gewesen und von ihm geschieden. T. S. 136 u. 160 wird der Ehemann Moses Berliner genannt; an letzterer Stelle ist T.'s Anmerkung zu verbessern. S. 389: Baruch Schlesinger 1740 von Fürth aus zur Messe. S. 395: Hirschel Spitz 1720 von Wien aus zur Messe in Begleitung von Löbel Mohr, wohl Loeb Moor S. 503. S. 396: R. Salomon Salman b. Hirsch Spitz aus Wien starb auf der Durchreise in Halberstadt am 3, 23. Schebat = 16. Februar 1773. S. 403 bedeutet אורח gleichfalls: auf der Durchreise. Salomon Duschenes 1729 zusammen mit seinem Vater zur Messe; sein Vater und sein Bruder Veitel, sowie sein Onkel Abraham Israel Duschenes sind häufige Meßgäste. S. 405: Beermann Israel Fränkel 1709 aus Kitzingen zur Messe. S. 408: Die Ergänzung יסא zu ניסא ist nicht zwingend; es könnte ebenso gut ליסא oder פיסא ergänzt werden. S. 424 f. פ"ש wohl Freistadt oder Fraustadt. Amschel Preisach 1751 von Preßburg, Loebel Preisach 1762—63 von Sasslaw aus zur Messe. S. 428: Sicherlich nicht aus Polen, sondern aus Polin oder aus Polnau; s. auch T., S. 11 und 140. S. 429: Samuel Leiterdorff 1724 von Wien aus zur Messe. S. 438 u. T., S. 120: Joseph Wertheimer war mit Schendle Ullmann verheiratet, Gnendel mit Salomon Wertheimer in Fürth, also wohl einem Sohne von Isaak Wertheimer, Zippor mit Emanuel Mandl (s. S. 495), war also jedenfalls dessen erste Frau. Der hier genannte Joseph kann ebenso gut wie der S. 272 genannte der Stammvater derer von Wertheimber sein. S. 440: Abraham, Sohn des Veit Isaak, aus Ledec, Abraham Letsch oder Loitsch genannt, 1706—27 von dort aus zur Messe. S. 443: Moses Weißweiler in den Jahren 1724—38 von Wien aus, Lippmann Weißweiler 1724 von Wien, 1728—29 von Mannheim aus, Salomon Weißweiler 1731 von Wien aus zur Messe. S. 446: Ein Jakob Barisch 1745 von Proßnitz aus zur Messe. S. 451, No. 977 und dazu S. 636 sicherlich Ortsname, wohl Sattel in Böhmen oder Ungarn. S. 472: Marcus Jonas Eibenschitz, der Sohn Jonathans, lebte nach Acta-Dresden sechs Jahre in Stampfen unter der Herrschaft des Grafen Leopold Palfy, dann aus Gesundheits-

rücksichten in Karlsbad in Böhmen. Aus gleichem Grund will er 1779 nach Dresden, was ihm genehmigt wird. Seine Brüder Nathan und Wolf waren bereits dort ansässig, ersterer seit 1754, letzterer seit 1770 und im Juni 1776 in den Reichsfreiherrnstand unter dem Namen von Adlersthal erhoben. Der oben genannte Josef Jonas Meyer in Dresden nennt sich ihren Vetter. S. 473 u. T., S. 193: Wolf Preisach, 1729 von Wien zur Messe, Wolf Preisinc genannt. Preisach = Breisach s. oben zu S. 93. S. 476: Samuel Mannheim 1718 als unvereidigter Diener des Berend Goldschmidt von Nikolsburg aus zur Messe. S. 482 und 507 und T., No. 232, Familie Holitsch: Bernd Olischauer 1706, Isaak Holleschauer 1725, Seckel Hollitscher 1744—54 von Nikolsburg aus zur Messe, letzterer nach T., S. 236 Vater des W., S. 507 genannten Loeb, 1753 von Altofen aus. S. 486: Jakob David Hammerschlag, 1710 von Leipa, 1718—21 von Lichtenstadt aus zur Messe. S. 491: Simon Salomon Neustädtl von Prag in den Jahren 1734—56 ständiger Meßbesucher; er starb 1767. S. 492: Emanuel Samuel Wertheimer erbittet nach Acta-Dresden 1768 die Stelle eines sächsischen Hoffaktors und Aufenthaltsrecht in Dresden und Leipzig für einen seiner Söhne; für Dresden genehmigt und dann seinem Wunsch gemäß auf seinen Bruder Samson übertragen. S. 493: Die Eltern von Jakob Moses Pulitzer aus Nikolsburg, Moses Loebel und Cheile, sowie seine Brüder Meyer, Gerson und Marcus sind Meßbesucher. S. 503 und T., No. 226: Loebel Baruch aus Königswart ist in den Jahren 1742—56 regelmäßiger Meßbesucher, ist also viel älter als 40 Jahre geworden. Samuel Loebel Baruch 1748—59 manchmal zur Messe; er fehlt bei W. und auch bei T., a. a. O., ist jedoch bei T., S. 228 erwähnt, so daß es ungewiß, ob er ein Sohn ist. Hirschel Loebel 1763 Meßbesucher, 1754 und 59 David Loebel. Joël Baruch, Bruder des Loebel, 1754—58, sämtlich von Königswart aus zur Messe. Der Schwiegersohn von Loebel Baruch hieß nach Acta-Dresden Angel Löwel Fränkel; sein Vater Israel Fränkel aus Prag, der mit seinem Vater Simon, seiner Frau Lea und seinem Sohne David gleichfalls zu den Meßbesuchern zählt, erbittet für Angel 1770 einen Freipaß für Leipzig und Niederlassungsrecht für ganz Sachsen. Er beruft sich darauf, daß der Kurfürst von Sachsen mit seinen Eltern im Jahre 1760 der Trauung seiner Tochter in

rag beigewohnt habe. S. 506: Ein älterer David Moses Margulies on Prag 1703—06 zur Messe, 1712 gestorben. S. 524 und T., Jo. 263: Aus den Meßlisten und Acta-Dresden ergibt sich eränzendes Material über die Familie Hoenig, meist Hennig geschrieben: Loebel Hennig in den Jahren 1728—57 zuerst von Carlsbad und Proßnitz, dann von Kuttenplan, dazwischen einige Male von Prag aus zur Messe. Von seinen Söhnen sind Meßäste: Israel, Moses, Isaak, Lazarus und Abraham, meist von Kuttenplan, der letztere fortlaufend von Dürrmaul aus. Auch die Söhne von Moses Loebel, nämlich Aron und Isaak, sind Meßesucher. Hennig Oser aus Kuttenplan und Manasse Hennig aus Prag sind wohl Verwandte der Hennigs. Isaak Loebel Hennig, 746 geboren, tritt zum katholischen Glauben über und nimmt en Namen von Bielefeld an. 1772 richteten seine Brüder Lazar, srael, Moses und Abraham von Prag aus ein Gesuch nach Dresden: ir Vater habe seit 45 Jahren und nach dessen Absterben sie elber die Messe besucht. Seitdem ihr getaufter Bruder eine große, och nicht bezahlte Schuldenlast in Dresden kontrahiert habe, ieen sie nicht mehr zur Messe gekommen; jetzt wollen sie wieder in. 1783 ersuchen Israel Löbel Hönig und Aron Moses Hönig rneut um einen Freipaß. Die Firma des einen lautet: Loebel Hoenig und Söhne, die des anderen: Lehnbank Gebrüder Israel nd Moses Hoenig. Ihr Vater habe schon viel Handel in und ußerhalb der Messe nach Leipzig gebracht. Sie selber seien rdentliche Großhändler der österreichischen Staaten, vom Kaiser estellt, außerdem Hauptpächter der k. k. Tabaksgefälle und Hauptinteressenten der k. k. Mährischen Lehnbank. Sie bitten eder für sich und seine drei Söhne um einen Freipaß, was auf wei Jahre genehmigt wird. Söhne von Israel: Enoch, Aron Beer, Meyer; Söhne von Aron Moses: Enoch, Mayer, Lazar. S. 527 nd 210: Die Altersangabe bei Bela Gomperz kann nicht richtig ein. Die Abkürzung in der Grabschrift בש״ט dürfte בשיבה טובה ufzulösen sein und auf ein hohes Alter hinweisen. Samuel Getzel us Königswart 1744—49 zur Messe. S. 529: Über Mayer Ullmann jetzt auch T., S. 167; danach heiratete also Moses Gomperz n Bela Ullmann seine Nichte. S. 543: Der Familienname Michelupp ist auch in Prag vertreten und wird in den Meßlisten mit Michelis gleichbedeutend gebraucht. S. 545, No. 1158: Isaak

Neustädtel 1707—19 von Kremsier aus zur Messe. No. 1164 Abraham Hendel 1702 von Wien zur Messe. No. 1166: Zu Nürnberg in Bayern gab es in diesem Zeitraum keine Juden; also wohl Nürnberg in Mähren gemeint.

(Schluss folgt.)

Nürnberg. M. Freudenthal.

Berichtigungen.

S. 46, Zl. 5 v. o. lies: »wohl im Namen« usw.

S. 61, Zl. 4 v. u. lies: »Nicht mitzulieben, sondern mitzuhassen bin ich da.«

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. **BRANN** in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Moritz Güdemanns Anteil an der Wissenschaft des Judentums.

Von **D. Feuchtwang.**

Die Wissenschaft des Judentums hat durch den Heimgang Moritz Güdemanns einen ihrer bedeutendsten, begabtesten und fruchtbarsten Vertreter verloren. Seine Werke sind neben den besten zu nennen und bleiben dauernde Denkmäler seines rastlosen Schaffens. Die wissenschaftliche Lebensarbeit Güdemanns ist von ihm in einem Zeitraum von ungefähr sechzig Jahren geleistet worden. Frühzeitig hat er begonnen und spät, eigentlich erst kurz vor seinem Todestage, hat er aufgehört. In literarischem Sinne aufgefaßt erfüllte dieser gottbegnadete Gelehrte das Schriftwort: »Am Morgen säe deine Saat und auch am Abende laß deine Hand nicht ruhen« (Koh. 11, 6). Er trat als junger Mann von noch nicht dreiundzwanzig Jahren in die Arena und verließ den wissenschaftlichen Schauplatz nicht bis an sein Ende. Das Ergebnis seiner Leistungen liegt in größeren, umfassenden Werken und in überaus zahlreichen kleineren Schriften und Artikeln vor uns als wertvolles Vermächtnis eines emsigen, rastlosen Arbeiters, gründlichen Denkers, scharfsinnigen Gelehrten.

Drei Richtungen kann man in seinen Arbeiten unterscheiden: eine religionsgeschichtliche, eine rein historische und eine apologetische. Die Zusammenfassung dieser drei Richtungen ist in seinen letzten, populärwissenschaftlichen Werken zu erblicken, welche gleichzeitig ausgereifte Bekenntnisschriften eines abgeklärten Greises sind, der seine Ernte eingeheimst hat und der jüdischen Mitwelt das nährende Brot seiner auf Grund jüdischer Überlieferung geformten Welt- und Lebensauffassung darbietet. Sie sind die Summen seines jüdischen Lebens und Denkens. Denn Güdemann wollte nicht

nur als Gelehrter und Diener der Wissenschaft wirken, sondern auch als Lehrer und Erzieher. Dieser Zug darf vielleicht schon in der Wahl seines Dissertationsthemas erkannt werden, das eine philosophisch(theosophisch)-pädagogische Schrift aus dem Gebiete des Sufismus behandelt und unter dem Titel: Moslih-ed-Dini Sadii consessuum tertius et quartus 1858 erschienen ist.

Güdemann hat sich im Anfange seiner wissenschaftlichen Laufbahn viel mit orientalischen Sprachen und Philosophie beschäftigt. Die genannte Schrift ist eine Textedition mit kritisch-exegetischen Noten und lateinischer Übersetzung. Die halb mystische, halb ethisch-philosophische Abhandlung hat G. offenbar deshalb angezogen, weil in ihr Moses, die Erzväter und andere Gestalten der jüdischen Antike als Sprecher auftreten. Doch bald wandte er sich von diesem Gebiete ab, um sich der jüdischen Historie und Religionsgeschichte zuzuwenden. Die erste Arbeit dieser Richtung ist ein Aufsatz »Jesuiten und Judenkinder« in Frankels Monatsschrift, der gegen Gustav Freytag gerichtet ist. Das ist der erste größere Artikel, den G. publiziert hat. Der Historiker kommt dann in der »Geschichte der Juden in Magdeburg« (1866) zu Worte. Der geschichtliche Stil Güdemanns zeigt sich schon in dieser Frühfrucht, wenn auch die spätere Klassizität der Form noch nicht erreicht ist. Gründliche Quellenforschung, warmblütige Darstellung weist schon dieses Schriftchen auf. Es ist ein kleiner Vorläufer der späteren, weit ausgreifenden geschichtlichen Werke. Noch herrscht die religionsgeschichtliche Richtung im Denken und Forschen Güdemanns vor. Als ein Ergebnis derselben kann man das Werk: »Religionsgeschichtliche Studien« (Leipzig 1876) betrachten, das Graetz gewidmet ist. Ein Teil dieses Buches war in Einzelaufsätzen bereits in der Monatsschrift erschienen. Die in diesem Buche gesammelten Arbeiten behandeln die Mythenmischung in der Haggadah als Beitrag zur jüdischen Sagengeschichte und zur Mythologie der Ägypter, Phöniker und Griechen. Die außerordentlich geistreichen, kurzen, treffsicheren Untersuchungen über »Horus«, »Isis-Eva«, »Joseph-Osiris«, »Amthelai-Amalthea«, Abraham-Herakles, Heraklesmythus und

seine Beziehungen zu Simson und David sind heute noch wertvoll und enthalten Hinweise auf religionsgeschichtliche Synkretismen, deren Entwirrung bekanntlich in unseren Tagen die ernstesten Forscher beschäftigte. Güdemann bearbeitet hier ein Gebiet, das eigentlich erst Jahrzehnte später erschlossen worden ist und zur Stunde eines der wichtigsten und ergebnisreichsten für die Erkenntnis der Urquellen der Religionen der großen Kulturvölker geworden ist, weil es zu den Anfängen religiösen Denkens zurückführt. In diesen Kreis gehören auch die Abhandlungen: »Die superstitöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel« und »Über die in Vergessenheit geratene Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens«. Die Schrift enthält auch Beiträge zur Entstehungs- und frühesten Entwicklungsgeschichte des Christentums auf Grundlage jüdischer Quellen in den vortrefflichen Aufsätzen: »Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre«, »Zur Erklärung des Barnabasbriefes« und »R. Josua ben Chananja und das Christentum«. Hier haben wir die Ansätze zu Güdemanns späteren Schriften über das Neue Testament, welche durchwegs die Tendenz verfolgen, den Nachweis zu erbringen, daß im N. T. jüdisches Kulturgut verwendet wird, und daß das Beste und Schönste an ihm ohne die jüdisch-talmudische Tradition weder denkbar noch verständlich wäre. Dieser durchaus objektiv gewahrte Standpunkt kommt in Güdemanns scharfer Polemik gegen moderne Versuche christlicher Forscher ersten Ranges häufig zur Anwendung und findet sich in seinen durch Glanz der Federführung, wissenschaftliche Akribie und feine Ironie gekennzeichneten Schriften: »Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung (Breslau 1903), »Stellung der jüdischen Literatur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts« (Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900 S. 654); »Neutestamentliche Studien Monatsschrift, Jhrg. 37, Sonder-Abdruck), »Nächstenliebe« (Wien 1890), »Eine spaßhafte Prozeßgeschichte mit ernstem Hintergrunde« (Monatsschrift, Jhrgg. 59, Heft 3.4, Sonderabdruck). War es seit jeher Art oder vielmehr Unart christlicher Theologen, die tradi-

tionelle Literatur der Juden zu deren Ungunsten zu gebrauchen oder sie zu entstellen, was mit seltenen Ausnahmen fast in allen Jahrhunderten seit der Entstehung des Christentums geschah, so steigerte und vertiefte sich diese Methode umsomehr, je wissenschaftlicher die Vertreter der Bibelkunde und Bibelexegese und die Darsteller jüdischer oder israelitischer Geschichte und Theologie auftraten. Die Unkenntnis oder sehr lückenhafte Vertrautheit mit dem talmudischen und nachtalmudischen hebräischen Schrifttum richtete in diesen Kreisen der Gelehrtengilde wahrhafte Verheerungen an, sodaß selbst die Matadore von den Gebresten nicht verschont blieben. Das hat aber weniger deren wissenschaftlichem Rufe als vielmehr dem lebendigen Judentume geschadet. Das Judentum und seine historische, antike Vergangenheit wurde und wird von diesen christlichen Gelehrten nämlich wie eine Mumie behandelt, aus deren Wickeln man nur die Inschriften zu entziffern braucht. Von den Propheten bis zum Christentume führt für sie kein Weg, kein Steg und keine Brücke. Der Talmud ist beinahe für alle eine terra incognita. Bei den Pharisäern ist nichts zu suchen, noch zu holen. Auf diese Weise entstanden nicht nur schiefe Urteile, sondern Karrikaturen von Zeitbildern, welche dann auf das Judentum und die Juden, deren Lebensweise, Lebensauffassung und Lebensführung übertragen worden sind. Daraus folgte dann die traurige sittliche Bewertung und Einschätzung jüdischer Ethik auch für die Halbgebildeten und Unwissenden, deren Antisemitismus nun scheinbar rein wissenschaftlich fundiert war.

Güdemann hat in den erwähnten Schriften dagegen Stellung genommen und in seiner, später zu behandelnden »Apologetik« die Summe seines Fehdezuges gezogen. Die modernen, wahrhaft bedeutenden Forscher auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft unterwirft er seiner Kritik. Boussets Werk »Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter« (Berlin 1903) gibt ihm Anlaß, die Quellenunkenntnis dieses so hervorragenden Forschers zu beweisen und bei dieser Gelegenheit die gleichen Fehler, nur in noch erhöhtem Maße, bei Weber in dessen Werk »Jüdische

Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften«, »System der altsynag. paläst. Theologie«, bei Harnack (Wesen des Christentums), Schlatter, Holtzmann, Hausrath, Schürer, um nur einige zu nennen, aufzuzeigen. Die vielgepriesene voraussetzungslose Erforschung und wissenschaftliche Ermittlung schaltet nämlich aus ihren Pflichten auch die Voraussetzung aus, daß man mit dem einschlägigen hebräischen Material genügend vertraut sein müsse, um die Geschichte des Judentums richtig darstellen und beurteilen zu können. Güdemann, als gründlicher Kenner des Neuen Testaments und der einschlägigen kritisch-historischen Literatur alter und neuer Zeit, aber auch als souveräner Beherrscher des nötigen talmudischen Wissensgebietes rückt den nichtjüdischen Forschern scharf an den Leib, ohne jemals die Grenzen der Würde und des wissenschaftlichen Takts zu überschreiten. Er ist, ohne es eigentlich zu wollen, ein glänzender Apologet geworden. Güdemann in seiner Schrift »Das vorchristliche Judentum« usw. (S. 1) sagt: »Als ich vor mehr als vierzig Jahren den seligen Movers in Breslau darüber vortragen hörte, wie die jüdischen Schriftgelehrten die Tephillin anlegten, fragte ich mich im Stillen: Warum hat der gute Mann sich das nicht von dem ersten besten Juden einmal vormachen lassen? Er hatte es offenbar nie mit eigenen Augen gesehen. So wenig entsprach seine Darstellung dieser rituellen Verrichtung. Eine ähnliche Frage drängt sich dem mit seiner Religion und den Grundschriften derselben einigermaßen vertrauten Juden angesichts der von christlichen Gelehrten gegebenen Darstellungen des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter auf«. Dieser Empfindung gibt G. in allen seinen apologetischen Schriften beredten Ausdruck und beweist deren Richtigkeit wissenschaftlich durch Aufdeckung der Blößen in jenen Darstellungen, indem er die oft genug geradezu schülerhaften Fehler namhafter Forscher hervorhebt, die sie bei Auslegung und selbst bei einfacher Übersetzung rabbinischer Texte begehen. Er zeigt aber auch, wie alle Mühe und Überzeugungskunst umsonst sind. Die »voraussetzungslose Wissenschaft« macht Halt bei der Tendenz, das

Judentum und dessen Religion unbedingt als minderwertig erscheinen lassen zu müssen. Kein Wunder; denn diese Tendenz herrscht ja schon in den Evangelien vor und in deren Geist und Dienst müssen die christlichen Forscher und Gelehrten ihre Anschauung entwickeln, begründen und erhärten. Die Ausnahmen von dieser Regel läßt auch Güdemann gelten und spart nicht mit wärmster Anerkennung, wie er denn allenthalben der Wahrheit unbedingt die geziemende Ehre erweist. Die oben angeführte typische Wahrnehmung überträgt G. auf den ganzen sogenannten Gesetzeskomplex des so vielfach verkannten pharisäisch-rabbinischen Judentums. Man braucht nur das Kapitel über den »Sabbat« bei Schürer nachzulesen, um die ganze Wahrheit zu erkennen. Wenn der Sabbat das je gewesen wäre, was Schürer aus ihm macht, dann hätte man dessen Weihe mit Fug und Recht als lächerlich und lästig bezeichnen können. Das »Gesetz«, an sich schon ein harter Begriff, der das Herz kalt läßt und das Gefühl nicht berührt, ist ja der ewige Vorhalt, der dem rabbinischen Judentum gemacht wird gegenüber dem profetischen, das gegen jenes ausgespielt wird und schon gar gegenüber dem Christentum, welches die endgiltige Erhöhung aller religiösen und ethischen Begriffe bedeutet.

In dieses Gebiet der Arbeiten Güdemanns gehört auch seine Schrift »Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt« (Wien 1902). Die zahlreichen Schriften über das Wesen des Christentums haben in jüdischen Kreisen offenbar das Bedürfnis erzeugt, diesen sehr verbreiteten und äußerst beliebten Darstellungen, welche mit propagandistischem Eifer auftraten und fleißig gelesen worden sind, ein Gleiches für Juden und Judentum zu schaffen. Man kann nicht sagen, daß die Arbeiten der jüdischen Forscher mit gleicher Liebe gelesen oder verbreitet worden wären. Und doch verdienten sie es. Güdemann selbst beklagte sich mir gegenüber mit Recht darüber, wie wenig Verbreitung seine Schrift selbst in Wien gefunden hätte, und wie wenig sie gelesen worden sei. Ich habe mich selbst davon überzeugt. Wie weit steht doch

unsere Zeit darin zurück im Vergleiche zu früheren Jahrhunderten, wo die hebräisch geschriebenen Sittenbücher in der Hand eines jeden besseren Juden und auch, soweit jüdisch-deutsche Postillen zur Hand waren, auch jüdischer Frauen waren. Unbewußt haben jene Darstellungen vom »Wesen des Christentums« sicherlich auch Güdemann veranlaßt, diese populäre Schrift zu verfassen, welche sich durch Klarheit, Einfachheit, Wärme und Geistigkeit auszeichnet. Der feine Stil, die klassische Ausdrucksweise und Originalität der Auffassung machen die Lektüre dieses Buches zu einer wahren Herzensfreude. Wenn auch G. selbst sagt: »Diese Schrift ist keine Streitschrift«. »Ich habe einfach das Bedürfnis gefühlt, auszusprechen, was das Judentum ist, und dieses Bedürfnis ist um so erklärlicher, je häufiger das Judentum als etwas hingestellt wird, was es nicht ist«, so zähle ich sie doch zu seinen apologetischen Arbeiten, weil sie die reife Frucht am Baume seiner jüdischen Erkenntnis ist und die Säfte zeigt, welche die Wurzeln dieses kraftvollen Baumes eingesogen haben, die Wurzeln zutage fördert, den Baum vor unseren Augen wachsen, die Blüten und Früchte erstehen läßt, welche er getrieben und gezeitigt hat.

In sechs Kapiteln werden behandelt: Die Familie; der Gottesglaube; der Mensch, das Ebenbild Gottes; das Diesseits und das Jenseits; die Lehre und das Leben; die Hoffnung für die Zukunft. Die stärkste Seite ist — und das gilt fast für alle Schriften Güdemanns auf diesem Gebiete — die Darstellung des jüdischen Lebens im Verhältnis zur Lehre und im Verhalten ihr gegenüber. Das ist erklärlich. G. sieht in der »Lehre«, nicht im »Gesetz«, wie mißbräuchlich stets vonseiten christlicher Forscher gesagt wird, das Um und Auf des Judentums, seines Lebens und seiner Seele Der unübertreffliche Darsteller der »Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden« — von der später die Rede sein wird — zeigt sich klar in dieser Auffassung der Lehre und steht damit vollkommen auf dem Boden der Überlieferung und der geschichtlich erwiesenen Tatsachen. Denn »Lehren und Lernen« war eine der Hauptforderungen im Judentum seit urdenklichen

Zeiten. »Bewahren und Thun« sind die unbedingten Komplemente dieser Forderung. Dies in überzeugender, packender, hie und da hinreißender Form darzustellen, war Güdemann Herzensbedürfnis. Und darin zeigt sich sein ehrlicher, treuer, konservativer Sinn, der bestrebt war, dem religiösen Brauch in der überlieferten Form immer neues Leben zu geben, wesenhafte Bedeutung beizumessen als dem durchaus haltbaren Spalier, an dem sich das jüdische Dasein des Individuums wie des Volkes emporrankt. Das zeigt sich auch in dem Kapitel über »Diesseits und Jenseits«, in welchem dargetan wird, daß der Wirklichkeitssinn der jüdischen Religion, wie er sich schon in der Thorah ausprägt und in der späteren Entwicklung der Tradition und des Lebens sich fortsetzt, ihr ungebrochene Kraft und Ausdauer verliehen und zu sittlicher Höhe emporgetragen hat; sich stärker erwies als dogmatische Abstraktionen und spekulative Theologie. Vielleicht geht G. darin sogar zu weit. Er zeigt ab und zu eine gewisse Abneigung gegen reine Theologie und Philosophie und neigt mehr der praktischen Seite der Lehre zu.

Die Summe seines apologetischen Denkens hat Güdemann in seinem Werke »Jüdische Apologetik« niedergelegt (Glogau 1906), das von der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« in der Reihe »Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums« als erstes herausgegeben worden ist. Man war in wissenschaftlichen Kreisen zunächst nicht befriedigt, als das Werk erschien. Man erwartete eine Behandlung der Apologetik als Wissenschaft und hatte eine Apologie vor sich. Ich hörte eine ähnliche Äußerung selber von dem seligen Eschelbacher, der sich bekanntlich mit diesem Gebiete beschäftigte und manches Schöne geschrieben und veröffentlicht hat. Man darf aber mit dem Resultate zufrieden sein. Denn Güdemann hat uns ein Buch von bleibendem Werte gegeben, das die Eignung hat, in den geistigen, bleibenden Besitzstand eines jeden gebildeten Juden aufgenommen zu werden. Ich wage die Behauptung nicht, daß dies geschehen wäre, und bezweifle auch deren Richtigkeit. Güdemann selbst hätte ebenfalls gewünscht,

daß sein Werk fleißiger gelesen und weniger erhoben worden wäre. Auch in diesem Buche erwies sich sein Sinn für das Praktische, Gegenwärtige, Aktuelle, Erfolgreiche. Er setzt sich in ihm mit fast allen neuen Darstellern der jüdischen Geschichte und Religion auseinander und geht auch der Polemik gegen große, maßgebende Philosophen nicht aus dem Wege, wie zum Beispiele gegen Wundt und Paulsen, die er gelegentlich ebenso treffend als scharf abkanzelt. Aufbau und Ausführung dieser Apologetik sind meisterhaft. Sie ist wundervoll geschrieben; stilistisch wohl das Vollendeteste und Reifste, was Güdemanns Feder entfloß. Er hatte auch hier die beste Gelegenheit, seine Gedanken in breitem Bette und frischer Strömung hinfließen zu lassen. Man merkt es: hier schöpft ein Meister aus dem Vollen, meißelt ein Künstler mit sicherer Hand am Marmelstein.

Das Buch behandelt in sieben Kapiteln: die jüdische Religion als göttliche Offenbarung und als Produkt des jüdischen Volksgeistes; die jüdische Religion als Tradition; die jüdische Religion in nationaler und universalistischer Hinsicht; die jüdische Religion hinsichtlich ihrer Lehre über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen; die jüdische Religion in erzieherischer Hinsicht. Das Gesetz; die jüdische Religion und ihr Ausdruck in Gesinnung und Handlung; die jüdische Religion und die Zukunft der Menschheit oder der Messianismus. Auf durchaus wissenschaftlicher Grundlage, gestützt durch sichere, verläßliche Quellen und Beispiele aus Geschichte und Leben wird die jüdische Religion gegen Angriffe und Entstellungen verteidigt. Zunächst wird das Wesen der schriftlichen Lehre und dann das der mündlichen Überlieferung auseinandergesetzt. Hieran schließen sich die Untersuchungen über diejenigen Momente, in denen die christliche Theologie Mängel des Judentums erblickt, die erst das Christentum überwunden habe. Das Judentum wird dann in der Richtung untersucht, wie es sich einerseits zum Nationalismus und andererseits zum Universalismus verhält. Besonderes Gewicht wird auch hier wieder auf die Abhandlung über das »Gesetz« und die Untersuchung verwendet, wie sich die jüdische Religion

hinsichtlich ihres Anspruches an die Gesinnung und die Handlungsweise ihrer Bekenner verhält. Ich habe Güdemanns Stellung zum sogenannten »Gesetz« bereits gekennzeichnet und gezeigt, wie er den tendenziös entstellten Darstellungen des Lebens unter dem Joch des Gesetzes, wie christliche Theologen sich auszudrücken pflegen, entgegentritt. Aber auch das Verhältnis von Gesinnung und Handlung ist ein willkommenes Gebiet für diese Forscher, dem Judentume womöglich die fromme, sittliche Gesinnung abzusprechen und die Werkheiligkeit als sein Wesen hinzustellen. Was darin geleistet wird, weiß jeder, der nur einigermaßen mit der einschlägigen Literatur vertraut ist. Fast ausnahmslos sind sie bemüht, die Gestalt Jesu und dann das ganze Gebäude christlicher Ethik womöglich vom jüdischen Unter- und Hintergrunde loszulösen und das Judentum als Folie zu benützen. »Vom Standpunkte der Kirche, also vom Standpunkte des christlichen Glaubens, gesehen, ist das Judentum nur ein welker Zweig der alttestamentlichen Religion, deren Saft und Lebenskraft durch eine neue Offenbarung in das Christentum hinübergeleitet ist«.

Diesen Standpunkt hat die neuere wissenschaftliche, christliche Theologie zu dem ihrigen gemacht und ihn kritisch zu begründen unternommen, ja sie bemüht sich, den Abwelkungsprozeß schon in eine mehrere Jahrhunderte vor der Abschließung des alten Kanons liegende Zeit, in die Esras, zurückzudatieren. Seit damals gleitet nach ihrer Ansicht diese Abart oder Entartung der Religion Israels auf einer abschüssigen Bahn durch die Stationen des Judaismus, Pharisäismus und Talmudjudentums immer tiefer abwärts. Ob Glaube oder Kritik, das Resultat ist dasselbe: »die Vollendung oder Erfüllung der Religion Israels ist das Christentum«. Gegen diesen mit zäher Hartnäckigkeit bewahrten Standpunkt nimmt Güdemann auf allen Linien den Kampf auf; er gebraucht nur wissenschaftliche Waffen und zieht das gesamte klassische und nachklassische hebräische Schrifttum heran; manchmal blitzen Sarkasmus und Ironie auf, manchmal merkt man dem geschärften Worte die Entrüstung an. Er hat die erste jüdische Apologetik ge-

schrieben; und es ist sein Verdienst, jedem, der es will, die Verteidigungsmittel in die Hand gegeben zu haben im so häufigen Kampfe gegenüber leichtfertigen Urteilen über die jüdische Religion, welche sowohl von gelehrten als auch von ungelehrten Christen und — leider auch allzuoft — Juden gefällt werden. Diese Apologetik ist ein durchaus modernes, aktuelles Buch, das mit den jüngsten Erscheinungen des öffentlichen Zusammenlebens von Juden und Christen rechnet. Nicht nur in die gelehrten Bücher der Theologen werden die schiefen, entstellenden, gehässigen Darstellungen des Judentums hineingetragen, sondern auch in die Spalten der Tagesblätter, woselbst unter der Decke von Scheinwissenschaft und Berufung auf die großen christlichen Forscher täglich Indianerpfeile gegen Juden und Judentum geschleudert werden. Da ist G.s Apologetik, abgesehen von ihrem hohen, wissenschaftlichen Werte, eine Rüstkammer auch für Laien. In gebildeten jüdischen Kreisen sind die Ansichten, welche Wellhausen über das Judentum in seinen Werken ausgesprochen hat, sehr verbreitet. Ich habe mich oft davon überzeugt, daß man dort Wellhausen besser kennt als die Bibel. Es wird kein Vernünftiger mich verdächtigen, als wollte ich die Bedeutung dieses Forschers irgendwie verkleinern. Aber das darf nicht hindern, sein bewußtes Unrecht, das er der jüdischen Religion angetan hat, festzustellen. Ganz zu schweigen von der tendenziösen, unwissenschaftlichen, völlig unkritischen Art der Behandlung des Urchristentums und der Persönlichkeit Jesu. Güdemann geht an keinem der christlichen Forscher vorüber; er bekämpft mit Recht und mit Glück Wellhausen, Stade, Kuenen, Bertholet, Graf, Pfleiderer, Eduard Meyer und viele andere. Mit Glück hat er diejenigen Hauptstücke bearbeitet, welche den Kern der Religion ausmachen, und die von den christlichen Forschern als die wesentlichen Unterschiede zwischen dem himmlisch-vollendeten Christentum und dem irdisch-verkümmerten Judentum dargestellt worden sind. Die Apologetik hat Güdemann mit seinem Herzblut geschrieben und sie war ihm ans Herz gewachsen; sie war — ich weiß es — sein liebstes

Buch, und er hielt es auch für sein bestes. Die kritische Wissenschaft teilte diese Ansicht nicht ganz mit ihm, ist aber Güdemann dafür dankbar, daß er den ersten Beitrag zum »Grundriß« in so vollendeter Form geliefert hat.

Das eigentliche Arbeitsgebiet Güdemanns war die Geschichte des Unterrichts- und Erziehungswesens und der Kultur bei den Juden. Hier ist er Autorität ersten Ranges und Bahnbrecher geworden und bis heute geblieben. Seine Werke auf diesem Gebiete haben seinen Ruf als Historiker begründet und ihn zum Ergänzer seines großen Meisters und Lehrers Graetz gemacht. Wir haben gesehen, daß Güdemann als Wurzel der jüdischen Kraft die Lehre betrachtet, und dieser seiner Überzeugung ist es zu danken, daß er der Geschichte der Pflege der Lehre und der Wissenschaft sein großes Können durch Jahrzehnte gewidmet hat. Hier zeigt er sich als vollwüchsiger Historiker. Gründlichste Quellenkunde und Quellenforschung, klarer systematischer Aufbau, straffe Zusammenfassung, leichte Übersichtlichkeit, vornehme Diktion sind die charakteristischen Merkmale dieser großen Werke, die aus fünf Büchern bestehen. Man darf sagen: leider nur aus fünf Büchern. Denn diese Geschichte reicht nur bis zum sechzehnten Jahrhundert. Die »Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden« umfassen allerdings die ältesten Zeiten und reichen bis auf Mendelssohn. Der erste Teil: »Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode« ist 1873 in Wien erschienen. Er ist Zacharias Frankel, dem hochgeschätzten Lehrer Güdemanns, gewidmet. Diesem Teile merkt man es deutlich an, daß er der erste ist. Es fehlt ihm die klassische Form der anderen, namentlich desjenigen, der sich mit den Juden in Italien beschäftigt. — Er umfaßt in fünf Kapiteln: die Entehung, die Blütezeit der jüdisch-arabischen Kultur in Spanien, das Zeitalter Maimunis, — welchem Heros er in späteren Jahren auch eine feinsinnige Betrachtung in populärwissenschaftlicher Fassung gewidmet hat; — die politischen Umwälzungen, die Zeit der Mystik und der religiösen Streitigkeiten, der Ächtung der Wissenschaft und des Ver-

falls des Unterrichts. Beigegeben ist diesem Teile auch eine Edition des arabischen Textes des 27. Kapitels aus dem Tab-el-Nufus des Josef Ibn Aknin aus Barcelona, der im Texte auch in deutscher Übersetzung wiedergegeben ist; ebenso ein Teil des Testaments des R. Jehuda Ibn Tibbon, das fünfzehnte Kapitel aus dem Jaïr Netib des Jehuda b. Samuel b. Abbas; ein Auszug aus den Ermahnungsschreiben des Salomon Alami, des Josef Ibn Kaspi, so daß ein sehr beträchtlicher Teil des Buches aus Quellenschriften besteht. Ich will gleich hier bemerken, daß Güdemann uns im ganzen Werke zeigt, wie das ganze Unterrichts- und Erziehungswesen sowie die Kultur der Juden in Spanien, Frankreich, Italien und Deutschland allenthalben die Signatur des Landes und der Zeit an sich tragen. Wie keine größere Bewegung oder Umwälzung spurlos an ihnen vorüberging und die Art der Geistesschöpfungen Produkte der Synthese sind aus jüdischem, traditionellen Geiste, der aus Bibel und Talmud und Schrifttum schöpft, und den Geisteserzeugnissen der Völker und Länder, in welchen die Juden jeweils leben. Diesen Spuren geht Güdemann überall nach und holt die Analogien für literarische Erzeugnisse, Geistesprodukte aller Art, für Lebensführung, Lebensäußerungen bis zu kleinsten Gebräuchen, Sitten und Gewohnheiten aus allen Ecken und Enden herbei. Er weist aber auch nach, daß die Juden überall da, wo der geistige Horizont weit war, nicht hinter den Nichtjuden zurückgeblieben sind, sondern ganz besonders bei geistigem Tiefstande der Zeit in der Regel, dank der Pflege der heiligen Lehre, die niemals aufhörte, weit über die Mittellinie hinausragten; daß sie insbesondere niemals in Unmoral verfielen, an den Lastern und Entartungen verschiedener Epochen verhältnismäßig geringen Anteil haben; in keinem Falle aber mit großen sittlichen Gebrechen allein stehen. Die Segnungen der Bildung und Kultur empfingen sie mit Freude und Sehnsucht, verbreiteten sie nach ihrer Art und huldigten dem Geist der Zeit mit Maß in steter Rücksicht auf den eigenen Geist, der aus überlieferter Lehre und Lebensform überkommen war. Dies alles zeigt uns Güdemann in seinem Werke mit meisterhafter Plastik. Er zeigt uns,

welches das Bildungsideal des Judentums in den verschiedenen Zeitepochen gewesen ist, wie es mächtig beeinflußt wurde und wie die oft übermäßige Beeinflussung durch »fremde Bücher« zu Reaktionen führten. Wir sehen in seinen lichtvollen Schilderungen die spanisch-arabische Hochkultur, in der die jüdischen Erzieher und Lehrer ganz im Banne der Araber oder der durch sie vermittelten griechischen Philosophie des Aristoteles standen; in der hebräische Grammatik, metrische Poesie in Angriff genommen, Arzneikunde, Mathematik und Astronomie betrieben wurden. Das Streben nach Systematik (Maimuni) wird wach. Erziehung und Unterricht werden wissenschaftliches Problem. »Mussar« (Ethik) wird in systematischen Büchern gelehrt. Die selbständigen Leistungen der spanisch-arabischen Juden: Maimonides, Ibn Gabirol, Avendehut (Ibn Daud), Gersonides beeinflussen Thomas v. Aquino, Wilhelm v. Auvergne, Duns Scotus, Albertus Magnus. Diese Richtung dringt aus Spanien bis in die Provence und nach Italien. Im zweiten Bande »Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland« (Wien 1880), der den ersten an Anlage und Darstellung weitaus übertrifft, wird diese Beeinflussung geschildert und dann der gewaltige Unterschied zwischen Nord- und Südfrankreich gezeichnet.

Nordfrankreich ist im Mittelalter kein gebildetes Land. Auch die Juden stehen also nicht unter Einwirkung fremder Kulturen. Sie erzeugen aber aus sich selbst die großen Schulen der Kommentatoren (Raschi) und Tossafisten. Noch tiefer ist der Bildungsstand des mittelalterlichen Deutschland; aber auch hier erheben sich die Juden aus eigener Kraft zu ansehnlicher Höhe. Manche kostbare Urkunde publiziert G. in diesem Teile seines Werks. Z. B. die חוקי התור aus dem dreizehnten Jahrhundert. Besonders eingehend ist das »Buch der Frommen« behandelt, dieses viel gelesene Sittenbuch, das ohne die deutsche Mystik nicht entstanden wäre; so wenig als etwa Taulers Predigten ohne den jüdischen Einschlag möglich waren. Der dritte Band schildert die »Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der

Juden in Italien« (Wien 1884). Das ist entschieden der sachlich und schriftstellerisch gelungenste Teil der ganzen Reihe. Man merkt: hier hat Güdemann nicht nur mit gewohnter Genauigkeit, Sauberkeit und Gründlichkeit, sondern auch mit Liebe gearbeitet. Dem hochklassisch gebildeten Manne war diese Periode und Lage der Kultur kongenialer als die übrigen. Wie prächtig sind die Kapitel über Immanuel und Kalonymos, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zu den Juden, über die Gelehrten seiner Umgebung, die Blütezeit der hebräischen Poesie, die Trani, das innere Leben der Juden in Italien! Den Juden in Sizilien ist eine eigene, große Untersuchung gewidmet, die ein Kabinettstück ist. Nicht zu vergessen sind die — jedem Bande — beigegebenen Noten, welche für alle Zeit wertvolles wissenschaftliches Material in Fülle enthalten. Der vierte Band behandelt die »Juden in Deutschland« (14. und 15. Jahrhundert), (Wien 1888). Im Vorworte dieses Buches stellt Güdemann in Aussicht, die Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden während der neueren Zeit zu bearbeiten. Er hat es leider nicht getan und keinen Nachfolger gefunden. Der vorliegende dritte — der ganzen Reihe vierte — Band schließt an den ersten (der ganzen Reihe zweiten) an und setzt ihn fort. Die Greuel des schwarzen Todes und deren Folgen für Leben und Lehre, das Leben der fahrenden Schüler im Vergleiche mit den Scholaren, das ganze innere Leben der Gemeinden, Schulen, Familien, die mittelalterlichen Sitten und Gebräuche im Anschlusse an die christlichen, alles schildert Güdemann in so lebhafter, greifbarer Weise und illustriert es durch jüdische und nichtjüdische Quellen in gebundener und ungebundener Rede, daß das bunte Gemälde lebendig vor dem Auge des Lesers ersteht. Auch in diesem Bande werden Auszüge aus den »Sittenbüchern« (Kleines Buch der Frommen, Nizzachon) gebracht und in zahllosen Noten das gelehrte Material gegeben. Sein Bestreben ist überall, die wahrhaften Sittenzustände und den Bildungsgrad der deutschen Juden im 14. und 15. Jahrhundert zu ermitteln. Gewiß, er führt die Feder mit Wärme; und wenn die »Deutschen« in seinen Betrachtungen manchmal nicht gut

wegkommen, so ist es nicht seine Schuld. In keinem Falle darf man ihm Mangel an Objektivität vorwerfen, wofern solche bei der Darstellung der Geschichte irgend eines Volkes überhaupt erreicht werden kann. Ich will Güdemanns Polemik mit Ludwig Geiger über diesen Punkt an dieser Stelle nicht näher berühren, sondern nur erwähnen. Sie ist von beiden Seiten etwas erregt geführt worden. Über die »Quellenschriften« habe ich bereits gesprochen. Sie enthalten wichtiges Material zur Geschichte des Unterrichtswesens bei den deutschen Juden in hebräischer und deutscher Sprache, das bis in das achtzehnte Jahrhundert hineinreicht.

Güdemanns Geschichte des Erziehungs- und Unterrichtswesens und der Kultur der Juden ist und bleibt eines der besten Werke, das auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte geschrieben worden ist. Er hat sich als der bedeutendste Schüler von Graetz erwiesen und nimmt als Geschichtsschreiber neben ihm einen der ersten Plätze ein. — Die Monumenta Germaniae Paedagogica zählten ihn zu den Mitarbeitern und auch dort hat er sich ein Denkmal gesetzt.

In sehr zahlreichen Arbeiten, deren Besprechung und Aufzählung einer erschöpfenderen Darstellung als es die vorliegende ist, zukommt, hat Güdemann noch vieles Wertvolle und Originelle niedergeschrieben. Einer, wie mir scheint, zusammengehörenden Reihe will ich doch noch gedenken, nämlich der Schriften: »Wie sollen wir die Bibel lesen?« (Wien 1909); »Kürzen und Längen in der Bibel« (Wien 1911); »Biblische Geschichte und biblische Geschichten« (Breslau 1911); »Der jetzige Weltkrieg und die Bibel« (1915). Unaufhörlich entdeckte Güdemann neue Seiten am Bibelworte, und immer hatte er geistreiche, originelle Ideen; er kehrte im hohen Greisenalter zur Bibelforschung zurück, der er gerade in den letzten Jahren namentlich mit besonderer Hingebung oblag. In dieser Monatsschrift, deren überaus treuer, fleißiger Mitarbeiter er sozusagen seit deren Entstehen unter Frankel-Graetz und während der ganzen Redaktions-

zeit Branns war, ist ein beträchtlicher Teil seiner Arbeiten erschienen. Er wird hier sehr fehlen, wie überall, wo seine sehr begehrten Arbeiten eine Zierde waren.

Überblicken wir diese reiche Aussaat und gesegnete Ernte, so erfüllt uns aufrichtige Bewunderung für den heimgegangenen Forscher, dem der Dank der ganzen jüdischen Welt, insbesondere der Wissenschaft gebührt, der ihm auch im Leben reich zuteil geworden ist. Wir trauern um ihn und segnen sein Andenken. Seine Werke sind sein schönster Nachruf, unser kostbarstes Erbe, ein unvergängliches Monument.

Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus.

Von **Ludwig Levy.**

In Brauch und Sitte Israels begegnen wir dem Schuhsymbol, dem Übergeben, Ausziehen und Abwerfen des Schuhs, einer Bildersprache, die ursprünglich einem bestimmten Gedankengang oder einer Handlung stärkeren, sinnfälligen Ausdruck verleihen sollte, später aber nicht mehr verstanden wurde. Die bekannteste Handlung, die wohl überhaupt als ältestes Zeugnis von Schuhsymbolik auftritt, ist die Chalizah. Die Bedeutung des Schuhausziehens in diesem Ritus ist bisher nur unvollkommen aufgehellt, die Kommentare zu den einschlägigen Stellen Deut. 25,9 und Ruth 4, 7 geben nur dürftige Erklärungen. Die gewöhnliche Auffassung, das Werfen des Schuhs symbolisiere Besitzergreifung, das Ausziehen Verzicht auf einen Besitz, erschöpft den Sinn der Handlung nicht. Würde es sich nur um Verzicht auf einen Anspruch handeln, wenn die Schwägerin dem Levir den Schuh auszieht, woher käme dann der Schimpf, der doch offenbar dem ganzen Akt anhaftet? Was hätte es für einen Sinn, das Haus des sich Weigernden mit dem Namen »dessen, dem man den Schuh auszog«, zu brandmarken? Auch versagt diese Auffassung bei anderen Bräuchen und Sitten, bei denen das Ausziehen der Schuhe eine Rolle spielt. Was hat das Ausziehen der Schuhe an heiligen Stätten, an Fasttagen, besonders am Versöhnungstag oder in Trauerzeiten mit Besitzergreifung zu tun? Warum gehen die Angeklagten vor Gericht, die Gebannten und die Gefangenen barfuß? Wir sehen, die Deutung des Schuhs als Mittel der Besitzergreifung versagt hier, sie trifft wohl für einen Ausschnitt aus dem Komplex dieser Vorstellungen zu, aber die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus greift viel weiter, sie findet ihre Parallelen in Sitten anderer Völker, die wir heranziehen müssen, um die Ideen dieser Symbolik zu finden.

Der Schuh ist Symbol der Macht, und zwar haftet diese Idee zunächst nicht am Schuh, sondern am Fuß. Wo man seinen Fuß hinsetzt, da will man herrschen, vordringen, erobern. Diese Vorstellung klingt noch in Ausdrücken nach wie »festen Fuß fassen, auf eigenen Füßen stehen, auf großem Fuße leben«. Die Römer setzten besiegten Feinden oder Sklaven den Fuß auf den Nacken. Dieselbe Sitte führt Grimm[1]) für das germanische Altertum an. Auch trat »in einigen geistlichen Lehnhöfen bei der Belehnung der Herr mit seinem rechten Fuß auf den des Vasallen Man ergriff Besitz, indem man mit dem Fuß auf das Stück Land oder die Person trat«. Die Hochzeitsbräuche der verschiedensten Länder von Indien bis Deutschland zeigen uns den Bräutigam, der nach der Trauung der Braut auf den Fuß tritt, um die Macht in der Ehe an sich zu bringen. Das Zeichen der tiefsten Unterwerfung ist der Fußkuß[2]), ebenso die Fußwaschung. Die unterste der vier altindischen Kasten, die der arbeitenden Sudra's, ist aus Brahmas Füßen entstanden. Vom Fuß geht dann das Machtsymbol auf seine Bekleidung, den Schuh, den Pantoffel und die Sandale über. Omphale schlägt Herakles mit der Sandale. Wir würden sagen, er war ein Pantoffelheld, oder: er stand unter dem Pantoffel. Plutarch schreibt (praec. pol. 17), die Griechen soliten nie vergessen, daß die Schuhe des römischen Magistrats über ihrem Haupte schwebten. Der Katholik küßt den Pantoffel des Papstes. Wer den Schuh auf ein Grundstück setzt, symbolisiert den Antritt des Besitzes. Bei den Juden genügt das Betreten nicht, es muß das Abschreiten des Feldes der Länge und der Breite nach hinzukommen. »Die Weisen sagen: Er nimmt das Feld nicht eher in Besitz, als bis er es nach Länge und Breite durchschritten hat«[3]). So wurde der Schuh zum Ackermaß, später zum Maß überhaupt. Wurde durch Betreten mit dem Schuh ein Besitzrecht erworben, wie leicht konnte sich da der Brauch ent-

[1]) Deutsche Rechtsaltertümer S. 142.

[2]) Aigremont, Fuß- und Schuhsymbolik und -erotik, Leipzig 1909, S. 6.

[3]) Gen. r. Par. 41 Ende.

wickeln, durch Übergabe des Schuhs dies Recht weiter zu zedieren. Dieses Stadium haben wir in Ruth 4, 7 vor uns: »Und so war es vormals in Israel bei der Lösung und beim Tausch, um irgend etwas festzusetzen: Einer zog seinen Schuh aus und gab ihn dem andern, und das galt als Zeugnis in Israel«. Derselbe Brauch findet sich auch bei anderen Völkern, auf eine germanische Analogie verweist Grimm, a. a. O. S. 156, auf eine arabische Goldziher, Abhandl. zur arab. Philologie I, S. 47, Anm. 2 (zitiert Burton, The Land of Midian II, 197). Vgl. auch Holtzmann, Ind. Sagen II, S. 344, wo Farata zu seinem älteren Bruder Rama spricht:

»So ziehe, edler Raghaver,
Die goldgestickten Schuhe aus,
Zum Zeichen, daß dein Erbe du,
Die Herrschermacht, mir überträgst.
Und Rama zog die Schuhe aus
Und gab sie ihm«. —

Das Targum zu Ruth 4, 7 setzt an Stelle des Schuhs den Handschuh der rechten Hand (נרתק יד ימינה). Zur Zeit der Abfassung des Targums war offenbar an Stelle des Schuhsymbols der Handschuh getreten. Interessant ist, daß diese beiden im jüdischen Brauch zeitlich aufeinander folgenden Symbole im germanischen Recht nebeneinander vorkommen. Grimms Hinweis auf den Schuh haben wir soeben zitiert, vom Handschuh sagt er (a. a. O. S. 152): »Mit dargereichtem oder hingeworfenem Handschuh wurden bei Franken, Alamannen, Langobarden und Sachsen Güter übergeben, gleichsam ausgezogen und abgelegt«. In Israel geriet der Brauch, durch Schuhausziehen den Besitzwechsel zu markieren, in Vergessenheit, Talmud (b. Bab. mez. 47a) und Midr. r. z. St. wissen schon nicht mehr, wer den Schuh auszog und wer ihn in Empfang nahm. Ibn Esra meint, man bediente sich gerade des Schuhs, weil dieser immer zur Hand ist. Später trat an Stelle des Schuhs ein Tuch.

Das Symbol der Macht des Einen entwickelt als notwendiges Korrelat die Demütigung des Andern. Mächtige Könige schickten

geringeren ihre Schuhe, welche diese als Zeichen ihrer Unterwerfung anziehen mußten. Darum mußten Sklaven ihrem Herrn die Schuhe an- und ausziehen (b. Bab. bathr. 53 b). Gefangene wurden durch Ausziehen der Schuhe und Barfußgehen gedemütigt (Jes. 20, 2.4. 2. Chr. 28, 15). So ist auch Ps. 60, 10: על אדום אשליך נעלי »Auf Edom werf' ich meinen Schuh« zu erklären. Das Bild drückt mehr aus als bloße Besitzergreifung, das Moment der Unterwerfung und Demütigung tritt hinzu, wie ja auch das vorhergehende »Moab ist mein Waschbecken« Ausdruck tiefster Erniedrigung ist. Das Targ. gibt den Sinn des Bildes richtig wieder: Den Vornehmen Edoms werde ich den Fuß auf den Nacken setzen. Wieder beobachten wir hier dieselbe Eigenart wie beim Targ. zu Ruth 4, 7; das Targ. ersetzt den biblischen Brauch durch die zu seiner Zeit übliche Sitte oder Redeweise. Den Fuß auf den Nacken setzen (pedem imponere super cervicem) war römische Siegerart und Redeweise.

Es ist nun leicht erklärlich, daß der Angeklagte, der vor Gericht erschien, oder der mit dem Bann Bestrafte die Schuhe ablegen mußte[1]). Sie wurden eben jeder Macht entkleidet. So wurden auch in Deutschland vogelfreie Verbannte entschuht. Bei Grimm, Deutsche Sagen II, No. 384 weissagt ein Einsiedler von Theoderichs Tode: . . »gestern am Tage um die neunte Stunde sah ich, daß er entgürtet und entschuht mit gebundenen Händen in den Schlund des benachbarten Vulkans gestürzt wurde«. Grimm vergleicht dazu Lex Salica tit. 61[2]). Freiwillige Selbstdemütigung ist das Ausziehen der Schuhe in Trauerzeiten und am Versöhnungstage. So ist auch das Ausziehen der Schuhe an heiligen Stätten zu verstehen. »Ziehe die Schuhe von deinen Füßen, denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliger Boden«, ruft die göttliche Erscheinung Mose am Dornbusch zu (Ex. 3, 5, ebenso Jos. 5, 15). Wo Gott gebietet, darf der Mensch nicht

[1]) S. Krauß, Talmud. Archaeologie I, S. 183.

[2]) Sartori, Der Schuh im Volksglauben, in Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, 4. Jg., S. 179.

mit dem Symbol der Macht und Herrschaft, dem Schuh, auftreten[1]). Heute noch legen die Muhammedaner Schuhe und Sandalen ab, so oft sie eine Moschee betreten. Umsomehr mußten die Priester der verschiedensten Religionen, auch der israelitischen, ihren Dienst barfuß verrichten. Ja, bei den Annamiten würde es schon als ein grober Verstoß gegen die gute Sitte gelten, wenn man mit den Sandalen an den Füßen vor einem Vornehmeren erscheinen oder ein Haus betreten würde[2]).

Ein etwas ferner liegendes Symbol muß auch in diesem Zusammenhang genannt werden: der Bundschuh der Bauernkriege. Der Bauer, der sich gegen die Adelsherrschaft empörte und statt der Fahne seinen Heeren den Schuh, und zwar seinen Bauernschuh, auf einer Stange vorantrug, drückte durch diese Bildersprache aus: Nun will ich Herr sein.

So kommen wir der Bedeutung der Chalizah näher. Wenn der Schuh das Symbol der Macht ist, die als notwendiges Korrelat die Demütigung des Andern mit sich zieht, so ist es begreiflich, daß die Handlung, durch die die Schwägerin den Levir der Macht entkleidet, für ihn, der über sie hätte verfügen können, zur Demütigung wird. Immerhin ist der Spott, der dem Akt anhaftet, noch nicht hinlänglich erklärt. Zum vollen Verständnis müssen wir noch eine andere Seite des Schuhsymbols heranziehen. Fuß und Schuh haben in Brauch und Sitte der Völker auch erotische Bedeutung, und zwar ist der Fuß Symbol des männlichen, der Schuh Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans. Von der erotischen Bedeutung des Fußes im Hebräischen zeugen die Euphemismen רגליו Ex. 4,25, טבין רגליה Dt. 28, 57, שער הרגלים Jes. 7, 20. Im Slowenischen heißt das membrum trétja noga, der

---

[1]) Gründe levitischer Reinheit, die Robertson Smith, Rel. d. Sem.[2] S. 118 (deutsche Ausg.) und Ehrlich, Randglossen zu Ex. 3, 5 annehmen, dürften wohl weniger in Betracht kommen. Gegen Weinhold und Dümmler, die das Ausziehen der Schuhe als rituelle Nacktheit ansehen, wendet Grüneisen, Ahnenkultus S. 67, Anm. 3 wohl mit Recht ein, dies treffe jedenfalls nur für einige Fälle zu.

[2]) Globus 58, S. 264, vgl. auch Rosenmüller, Morgenland I, 261.

dritte Fuß[1]). Daher auch die heute nur noch auf Hühner angewandte erotische Bedeutung von »treten«. In vielen Lokalsagen lassen die Fußtritte von Rossen und Eseln, priapischen Tieren, fruchtbarmachende Quellen aus der Erde hervorsprudeln. Von der erotisch-symbolischen Bedeutung des Schuhs erzählen auch manche sprichwörtliche Redewendungen und Gebärden. So gibt die Türkin, die ihren Mann auf Scheidung klagt, vom Kadi nach dem Grunde gefragt, Antwort, indem sie ihm den Pantoffel verkehrt hinhält[2]). Der Beduine, der sich von seinem Weibe scheiden läßt, sagt: »Ich habe meinen Pantoffel weggeworfen«[3]). Ein Sprichwort, das den Mann vor Ehebruch warnt, lautet: »Man muß nicht die Füße in fremde Schuhe stecken«. »Ein schöner Schuh wird nie ein häßlicher Pantoffel«, spricht von der schönen Frau, der auch im Alter noch eine gewisse Anmut bleibt. »Schöne Schuhe drücken oft am meisten«, schöne Frauen verursachen oft die größten Sorgen[4]). Der Brautschuh ist Symbol der Jungfräulichkeit. Das Ausziehen der Brautschuhe, ein besonders in der Rheingegend verbreiteter Hochzeitsbrauch, hat dieselbe Bedeutung wie das Lösen des Brautgürtels und das Durchreißen des Brautkranzes. Auch in die Chalizah dürfte wohl dies erotische Motiv hineinspielen. Der Mann hat auf die Schwägerin verzichtet, darum entzieht sie sich ihm symbolisch durch Ausziehen des Schuhs. Sie löst das potentielle Eheverhältnis. Er hat kein Recht mehr auf sie, sie kann einen Anderen heiraten. Im Gegensatz zum Beduinen, der sich stolz rühmt: »Ich habe meinen Pantoffel weggeworfen«, kann sie sagen: »ich habe ihm den Pantoffel ausgezogen.« Darin liegt wohl der Spott, der an seinem Namen haften bleibt.[5])

---

[1]) Aigremont, a. a. O. S. 46.

[2]) Zuerst berichtet von dem Diplomaten Augier Ghislain de Busbecq in Legationis Turcicae Epistola III, S. 184, Amsterdam 1660.

[3]) Burckhardt, Notes on the Bedouines and Wahabys I, S. 113.

[4]) Aigremont, a. a. O. S. 52, vgl. auch Kleinpaul, Sprache ohne Worte, S. 308.

[5]) Herr Kollege Dr. J. Eisenberg in Döbrisch bei Prag hatte die Liebenswürdigkeit, mich darauf aufmerksam zu machen, daß נַעַל Schuh

Die erotische Bedeutung des Schuhsymbols erklärt uns auch den Sinn einer Damenmode in talmudischer Zeit. »Fast phantastisch klingt es, daß zu besonderen Verführungskünsten die Frauen, wahrscheinlich als Symbol, eine Drachengestalt an ihren Schuhen anbrachten« (Krauß, Talmud. Archaeol. I, S. 184). Der Drache oder die Schlange ist ein bekanntes Phallussymbol, das auf dem Schuh, dem Sinnbild des weiblichen Organs angebracht, eine deutliche Sprache redete.

Auf ein anderes Gebiet führt uns ein Aberglaube aus talmudischer Zeit. Man warnte vor dem Schlafen in Schuhen, das an den Tod gemahne[1]). Der Brauch, den Toten für die bevorstehende große Reise Schuhe mitzugeben, ist über die ganze Erde verbreitet. Der Tote schläft also in Schuhen, daher soll es der Lebende nicht tun.

Erwähnung finde hier noch ein altarabischer Brauch, von dem Goldziher spricht[2]). »Im Hadît wird mit besonderem Nachdruck verboten, daß Jemand nur an einem Fuß die Sandale trage; man möge entweder beide Füße damit versehen, oder beide davon entblößen. Die Ursache der Wichtigkeit, die dem Verbote beigelegt wird, ist in dem großen religiösen Interesse zu suchen, das man daran hatte, die Gewohnheiten des Heidentums mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Bekenner des Islâm sollte niemals so bekleidet erscheinen, wie es der heidnische Araber beim Higâ' war, welches der Prophet strenge verpönte. . . . Es ist zu bemerken, daß jene heidnische Sitte bei den alten Arabern nicht vereinzelt vorkam. Wir werden angeregt, den Brauch der

---

auch im Arabischen Symbol für die Gattin ist. »Ziehe deine Schuhe aus« (Koran Sure 20_{36} = Exodus 2_5) erklären die Freunde der Allegorie bei Thâlibî (gest. 925 d. Flucht) im »Buch der Prophetenlegenden« (ed. Kairo 1312) pag. 106; נעל Schuh bedeutet eigentlich die Frau. Gott sprach also zu Moses: »Wende dein Herz von dem Verkehr mit deiner Gattin ab!« Ebenso bedeutet נעל in der altarabischen Poesie »Gattin«, und denselben Sinn hat es auch in der Traumdeutung.

[1]) Krauß a. a. O. S. 184. Über den Totenschuh vgl. Sartori a. a. O. S. 422 u. Aigremont S. 65.

[2]) a. a. O. S. 49.

Araber, beim Hiǵâ' nur einen Fuß zu bekleiden, seinem weiteren Zusammenhange nach zu erfassen, wenn wir aus einem Fragment des Euripides (ed. Nauck 534) erfahren, daß die Aetoler bei kriegerischen Unternehmungen den linken Fuß unbeschuht zu lassen pflegten. Es wäre sehr erwünscht, wenn wir von Seiten der Folkloristen weitere Aufschlüsse über die Verbreitung ähnlicher Bräuche erhalten würden. Dadurch würde möglicherweise auch die innere Bedeutung der symbolischen Handlung dem Verständnisse näher gerückt werden«.

Den Brauch, mit nacktem linkem Fuß in die Schlacht zu ziehen, übernahmen nach Macrobius (5, 18) die Herniker in Italien von den Aetolern. Bachofen (Mutterrecht 159) ist der Ansicht, in der Entblößung des linken Fußes liege die Darbringung des linken Schuhs an die Muttergottheit. Mir scheint eine andere Erklärung näher zu liegen: Die Mutter Erde, deren Kult weitverbreitet war, stärkt den Kämpfer, der durch den nackten Fuß in ständigem Kontakt mit ihr bleibt, wie im griechischen Mythus Antaeus im Kampf mit Herakles so lange unbesiegbar bleibt, als er die Gäa mit den Füßen berührt. Der arabische Brauch hat also wohl denselben Zweck wie das Wachsenlassen des Haares bei Kriegsgelübden (Ri. 5, 2): man erstrebt eine Erhöhung der Kraft für den Krieg. Der Krieg ist geblieben, nur die Rüstungen haben sich geändert.[1])

[1]) Während die Arbeit längere Zeit bei der Redaktion dieser Zeitschrift lag, erschien in der Jewish Quarterly Review VI, 1 ein Artikel The symboliom of the shoe with special reference to jewish sources von Jacob Nacht, der noch manches interessante Material bringt, jedoch meine Darstellung und Erklärung der Chalizah nicht berührt.

Das mathematische Handbuch des Abraham Savasorda.

Von B. Cohn.

Sieht man von der von Steinschneider i. J. 1864 herausgegebenen und i. J. 1880 von Schapiro ins Deutsche übertragenen משנת המדות ab, so dürfte die Schrift des Abraham b. Chijja ha-Nassi חבור המשיחה והתשבורת die erste mathematische Abhandlung in hebräischer Sprache sein, die durch den Druck bekannt geworden ist[1]). Die Bedeutung, die ihr infolgedessen zukommt, ist auch schon vielfach anerkannt und namentlich von Steinschneider in ausführlichen Artikeln in den Bänden der Bibl. math. gewürdigt worden. Eine lateinische Übersetzung ist von Plato von Tivoli — einem Zeitgenossen des Verfassers — allerdings ohne die Einleitung und den Schluß, angefertigt und von Curtze i. J. 1902 nebst deutscher Übersetzung und fachwissenschaftlichen Anmerkungen im ersten Teil der »Urkunden zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance« publiziert worden. Ein Teil des zweiten und der ganze dritte Abschnitt sind von Prof. M. Guttmann, dem jetzigen Herausgeber der ganzen Schrift, vor einigen Jahren in ungarischer Sprache veröffentlicht worden. In mathematischen und in jüdischen Kreisen wird es aber große Befriedigung hervorrufen, wenn jetzt von so kundiger Hand, wie der M. Guttmanns, der gesamte hebräische Originaltext vorgelegt wird.

Dies ist umsomehr zu begrüßen, als das ספר המספר des Ibn Esra, das ס׳ מעשה חשב des R. Levi b. Gerson u. a. vor einigen Jahren im Urtext erschienen sind. Von den mathematischen

---

[1]) Der vollständige Titel lautet: חבור המשיחה והתשבורת והוא ספר חכמת השיעור לרבי אברהם בר חייא הנשיא יוצא לאור בפעם הראשונה עם חלופי נוסחאות והגהות והערות ע״י יחיאל מיכל הכהן גוטמן מורה בבית מדרש הרבנים אשר בעיר בודאפעשט, Berlin, XXXII u. 132 S., 1913, 8. Nebst 8 Figuren-Tafeln.

Werken Abr. bar Chijjas sind bisher nur das ספר העבור i. J. 1851 von Filippowski und צורת הארץ i. J. 1720 in Offenbach ediert worden; von den übrigen größeren mathematischen Arbeiten, die der Herausgeber in seiner Einleitung nach Steinschneider zitiert, nämlich 1) יסודי התכונה, 2) חשבון מהלך הכוכבים, 3) לוחות, 4) חבור המשיחה sind die Handschriften in verschiedenen Bibliotheken und teilweise in mehreren Exemplaren vorhanden, und Bruchstücke auch schon hie und da veröffentlicht worden; wann werden wir aber im Besitze einer Gesamtausgabe der Werke unseres Abraham Judaeus oder Savasorda sein? Die unter 1) genannte Abhandlung wurde übrigens für zum Teil identisch mit der unserigen gehalten; Guttmann hat aber die Unrichtigkeit dieser Annahme bewiesen. Der neuen Ausgabe des ס' המשיחה והתשבורת, das Plato mit liber embadorum (Buch der Flächeninhalte) übersetzt und sich zu deutsch wohl am besten mit »Theorie und Praxis der Flächen- und Körpervermessung« wiedergeben läßt, liegen 5 Handschriften zugrunde: zwei aus der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, eine aus der Vatikanischen, zwei aus der Pariser Bibliothek. Von der einen aus dem Cod. de Rossi war Guttmann nur die Einleitung und der Schluß in der Steinschneiderschen Edition zugänglich. All diese Manuskripte unterscheiden sich nur sehr unwesentlich von einander: in dem einen Münchener Exemplar fehlt die Vorrede, und in einigen anderen fehlen die Beweise zu manchen Sätzen. Diese letztere Feststellung ist nicht weiter auffallend, da, wie G. bemerkt, auch in verschiedenen Ausgaben der Euklidschen Elemente nur die Lehrsätze selbst ohne ihre Beweise enthalten sind. Ich habe durch Vergleichung des hebräischen und lateinischen, resp. deutschen Textes (von Curtze) gefunden, daß Plato aus Tivoli die Beweise sehr häufig verkürzt oder ganz wegläßt, z. B. in § 27, 29, 33, 57, 159, 162a, 176 u. v. a. Die Abfassung seines Erstlingswerkes soll Abr. Savasorda, wie er mit seinem arabischen Titel (= Sahib al Schorta, d. h. Oberst der Leibwache) genannt wird, i. J. 1116 vollendet haben, also im Alter von 51 Jahren. Mir scheint diese, von Steinschneider schon angezweifelte Behauptung noch nicht be-

wiesen zu sein. Allerdings schließt Plato die lateinische Ausgabe mit dem Datum anno Arabum D X mense sephar, die XV eiusdem mensis. Die Hinzufügung aber, daß damals die Sonne 20° 15′ im Zeichen des Löwen stand, der Mond in 12° 20′ des Zeichens der Fische, der Saturn u. s. w. (hora tertia, Sole in XX gradu et XV minuto Leonis, Luna in XII gradu et XX minuto Piscium, Saturno in VIII gradu et LVII minuto tauri, Iove in Arietis XXVI gradu et LII minuto, Marte in Libra XXVII. XV, Venere in Libra II. XXVIII, Mercurio in Leone XIII. XLV, Capite in Cancro O. I, Cauda in Capricorno O. I) läßt sich mit jenem Tage nicht in Einklang bringen. Der 15. Sephar d. J. 510 des türkischen Kalenders entspricht allerdings dem 30. Juni 1116; an diesem Tage steht die Sonne aber mehrere Grad im Zeichen des Krebses und nicht im Löwen. Wie ich mich durch eine, wie es scheint, bisher noch nicht vorgenommene Neurechuung überzeugt habe, stimmen auch die anderen astronomischen Zeitbestimmungen nicht zu obigem Datum. Es betrugen z. B. die geocentrischen Längen am 30. Juni 1116, abends 9 Uhr

von	nach Plato	nach Rechnung
Sonne	140° 15′	106.°8
Mond	342 20	331. 4
Merkur	134 45	129. 2
Venus	182 29	121. 8

Ich vermute daher, daß sich in den Zahlen des Plato, wahrscheinlich auch in den vielleicht durch Zeichen charakterisierten Sternbildern des Tierkreises Fehler eingeschlichen haben. Für Venus z. B. würde die Divergenz verschwinden, wenn man librae mit leonis vertauschen würde. Von der Platonischen Übersetzung sind in Bologna und Florenz noch handschriftliche Exemplare vorhanden, und es würde sich empfehlen, die korrekte Lesart durch Vergleichung herzustellen.

Den Irrtum des Fürsten Boncompagni, daß das von Plato übersetzte Werk den Leonardo aus Pisa (Fibonacci, und nicht Tibonaui, wie es hier auf S. XXXI unten heißt), zum Verfasser hat, führe ich nur der Vollständigkeit halber an; es ist jetzt außer

allem Zweifel, daß dieser Mathematiker das liber embadorum zu seiner Practica Geometriae als Vorbild genommen hat. Auch ist festgestellt, daß die mathematischen Werke Savasordas in der hebräischen Literatur vielfach verwertet worden sind. So soll Maimonides an einer Stelle — G. hat leider vergessen, sie genau anzugeben — sich auf ihn beziehen. Auch dem Nachmanides, David Kimchi, Jakob Poël, Jakob b. Mahir dient Abr. bar Chijja als Autorität. Von dem Inhalt des חׄ המשיחה genügt es, an dieser Stelle einen kurzen Überblick zu geben. In der Einleitung setzt Savasorda auseinander, daß ihn die Unkenntnis der französischen Juden in mathematischen Dingen veranlaßt habe, eine Abhandlung über Geometrie, die sich praktisch bei der Teilung von Äckern von Nutzen erweisen würde, zu schreiben. Der Inhalt selbst zerfällt in vier »Pforten«, welche die folgenden Überschriften tragen: 1. Lehrsätze aus der Geometrie und Algebra (unter starker Anlehnung an Euklid). 2. Ausmessung von Land, Gebäuden und Feldern, je nach ihrer Figur, ob sie viereckig, dreieckig oder rund sind. 3. Teilung der Figuren. 4. Ausmessung von Brunnen, Höhlen, Cisternen u. dgl., sowie von Türmen, Gefäßen, Kugeln u. ä.

Die erste Pforte (bis S. 21) enthält 41 Paragraphen; Platos Numerierung der einzelnen Sätze deckt sich hier nicht mit der Guttmannschen.

Die zweite Pforte (bis S. 80) zieht sich bis § 120 hin und zerfällt in 5 Unterabteilungen über das Ausmessen 1. von Vierecken, 2. von Dreiecken, 3. von Rhomboiden und ungleichseitigen Vierecken, 4. von kreisförmigen, halbkreisförmigen und segmentartigen Ackerstücken, 5. von vielseitigen Figuren. Aus der Fülle des Materials, das hier behandelt wird, möchte ich die in § 113 befindliche Sehnentafel hervorheben, nach Curtze die älteste in lateinischer Übersetzung vorkommende Tafel dieser Art. Savasorda teilt den Durchmesser in 28 Teile und dementsprechend den Umfang in 88, und gibt mit dem Argument sin $\frac{1}{2}\frac{1}{8}$ bis sin $\frac{2}{2}\frac{8}{8}$, also für 28 Werte, die dazu gehörigen doppelten Bogen, wobei zu beachten ist, daß 1 pars $= 4^\circ 5' 27''$ ist. Die numerischen Werte sind bis auf die Sekunde genau; einzelne falsche Ziffern

können dem Abschreiber zur Last fallen. Auch sei hier der von dem Verfasser durchgeführte Beweis für den Kreisumfang $= r^2\pi$ in Kürze wiedergegeben, der sich in allen geometrischen Lehrbüchern, bei Abr. bar Chijja, soweit mir bekannt, aber zum ersten Mal findet. Man denke sich den Umfang des Kreises als Basis eines Dreiecks gezeichnet, dessen Spitze mit dem Mittelpunkt des Kreises zusammenfallen, und dessen Höhe gleich dem Radius werden würde. Da nun der Inhalt des Dreiecks $\frac{r}{2} \cdot 2r\pi$ ist, so ist damit zugleich der Inhalt des Kreises bestimmt. Dieselbe Beweisführung ist dargelegt in verschiedenen Toßaphoth. Damit scheint (s. weiter unten) eine weitere Stütze für die Behauptung gegeben zu sein, daß den Toßaphisten die mathematischen Werke des Abr. b. Ch. wohl bekannt waren. Für die Zahl π wird auch der Ptolemäische Wert von $\frac{377}{120}$ angeführt.

Aus der dritten Pforte sei hervorgehoben, daß es in 23 (nach Plato in 29) Absätzen die eigentlichen Vorschriften über Teilungen von Äckern unter Genossen und Miterben enthält. Die hier an einigen Beispielen vorgetragene Theorie läuft darauf hinaus, die vielseitigen Figuren in einfachere zu zerlegen und diese schließlich in Dreiecke. Die Ausmessung von dreieckigen Flächen führt aber auf frühere Aufgaben zurück. Wie der Herausgeber in seinem Vorwort bemerkt, ist dieses 3. Kapitel wahrscheinlich aus einem von Euklid verfaßten, aber verloren gegangenen Buch von Euklid mit dem Titel Περὶ διαιρέσεων βιβλίον geschöpft. Erst i. J. 1563 hat John Dee eine arabische Handschrift aufgefunden und ins Lateinische übersetzt, die zum Verf. einen Machometus Bagdadinus hat, die aber trotzdem ein Bruchstück jener Euklidschen Abhandlung ist. Zwei weitere Bruchstücke hat Woepke im Journal Asiatique p. 217—247 i. J. 1851 publiziert. Möglicherweise läßt sich unter Zuhilfenahme unseres Abschnittes die gesamte »verlorene Handschrift« wieder herstellen.

Die vierte Pforte endlich von § 152 bis 180 behandelt das Problem der Berechnung des Inhalts von Körpern, und zwar 1. von geraden Prismen und Cylindern, 2. von Pyramiden und Kegeln und deren Stumpfen, 3. von Kugeln und Kugelteilen.

In einem Nachtrag (§ 181 bis 190) werden noch vereinfachte Verfahren zur Berechnung von Körperinhalten mitgeteilt unter Benutzung zweier Instrumente, welche sonst zur Höhenmessung verwendet wurden. Sie dienten dazu, Längen und Winkel zu messen. Für kreisförmige Felder oder deren Abschnitte waren diese Apparate nicht benutzbar; für ihre Ausmessung mußten die in dem zweiten Abschnitt gegebenen Vorschriften genügen.

Etwas ausführlicher mag der Schluß der ganzen Arbeit (§ 191 bis 196) wiedergegeben werden, weil er weder in deutscher noch in lateinischer Übersetzung vorliegt und auch Nichtmathematiker interessieren dürfte. Abr. b. Ch. versucht darin den Nachweis zu führen, daß die Weisen des Talmuds wohl die den Umfang und Inhalt des Kreises bestimmende Zahl $\frac{22}{7}$ gekannt haben, daß von ihnen der genäherte Wert 3 nur deshalb angewendet worden sei, weil unter Zugrundelegung desselben bei den in Betracht kommenden Gesetzesbestimmungen eine Erschwerung eintrete. Wunderbar wäre es in der Tat, wenn eine bereits von Archimedes gefundene Größe den Gelehrten des Talmuds und der Mischnah nicht geläufig gewesen sein sollte. Als Beweis für die Richtigkeit jener Verhältniszahl 3 werden in Erubin 14a die Bibelstellen I. Kön. 7_{23}, II. Chron. 4_2 herbeigeholt. Hiernach hat der Umfang des Salomonischen großen Beckens 30 Ellen, seine Breite 10 Ellen betragen. Gerade hieraus leitet der Verf. seine Gegenbehauptung ab. Beachtet man nämlich, daß die Wand des runden Beckens laut Bibelvers auf jeder Seite eine Handbreit (= $\frac{1}{5}$ Elle) über dem unteren Teile nach innen ragte, so maß der Durchmesser $9\frac{3}{5}$ Ellen und der Umfang $30\frac{6}{3\,5}$ Ellen. Berücksichtigt man ferner, daß ebenfalls nach Vers 26 resp. 5 die Dicke des Beckens nach oben zu sich verringerte und am Rande nur $\frac{1}{3\,6}$ Elle maß, so kommt man mit dem auf diese Weise berechneten Durchmesser von $9\frac{4\,9}{9\,0}$ $(= 9\frac{3}{5} - \frac{2}{3\,6})$ auf einen Umfang von 30 Ellen. (Richtiger sollte es statt $9\frac{4\,9}{9\,0} = 9.5444$ heißen 9.5454).

Unser Verf. knüpft eine weitere Untersuchung an diese Tatsache. Die erwähnte Dicke einer Handbreite mag sich nämlich

auch auf die Summe beider gegenüberliegender Ränder beziehen. Dann wäre die Länge des Durchmessers mit $9\frac{4}{5}$ statt $9\frac{3}{5}$ Ellen anzusetzen. Außerdem rechnen unsere Weisen, weil dadurch meist eine Erschwerung erzielt wird, die Elle zu 6 Handbreiten. Um den Zweifel wegen der Abrechnung zu heben, haben sie für den Durchmesser das Mittel zwischen $9\frac{4}{6}$ und $9\frac{5}{6}$ genommen, und damit würde sich der Inhalt je eines eine Elle hohen Stückes des Beckens zu rund 75 Kubikellen ergeben. Für einen Durchmesser von $9\frac{3}{5}$, wie oben, würde man nur $72\frac{2}{9}$ Kubikellen erhalten. Wie erklärt sich aber der Widerspruch zwischen Kön. 7_{26} und Chron. 4_5 wegen des einmal auf 2000, das andere Mal auf 3000 Bath angegebenen Inhalts? Unter Anlehnung an die Talmudstelle Erubin, wonach in Chron. von dem bis über den Rand gehäuften Becken die Rede sein soll, benutzt Abr. b. Ch. ein mathematisches, resp. physikalisches Gesetz. Bei einem Kubus nämlich beträgt nach ihm der Inhalt der auf der Oberfläche sich zu einer Pyramide verdichtenden überragenden Schicht ein Sechstel des Inhalts jenes Würfels. Ist die Höhe gleich der Hälfte einer Seite der quadratischen Grundfläche, so ist das Verhältnis der beiden Volumina 1 : 3. Wenn die Höhe aber nur den dritten Teil einer Basisseite beträgt, so wird das Verhältnis 1 : 2. Nun war die Höhe des Beckens 5 Ellen, bei einer Grundfläche von 10 auf 10 Ellen. Aus der Form des Beckens, das bis zu einer Höhe von 3 Ellen quadratische Basis, die übrigen 2 Ellen kreisförmige Grundfläche hatte, folgt, daß eine Kubikelle $4\frac{1}{2}$ Bath faßte; denn der Cylinder von 2 mal $72\frac{2}{9}$ Kubikellen mitsamt dem Volumen des 3 Ellen hohen Prismas hielten $444\frac{4}{9}$ Kubikellen, gleich 2000 Bath. Würde das Becken vollständig prismatische Gestalt gehabt haben, so hätte sein Volumen $500 \times 4\frac{1}{2} = 2250$ Kubikellen gefaßt. Nach der obigen Regel würde dann die Anhäufung gleich einem Drittel des Inhalts = 750 Bath, mit diesem zusammen somit 3000 Bath fassen, und das ist die in Chron. II genannte Zahl.

Im Zusammenhang mit diesen Größen berechnet der Verf. noch zufolge der talmudischen Behauptung, daß das Becken

150 »Bäder« enthielte, die Hohlmaße Lug und Suah (= 6 Lug) = $\frac{1}{3}$ Bath = $\frac{1}{40}$ »Bad« ausgedrückt durch die Raummaße Elle und Finger = $\frac{1}{4}$ Handbreite. Es ist, je nachdem wir die Kubikelle ansetzen zu

	4.5 Bath	4.44 Bath
1 Lug =	$4 \times 4 \times 2\frac{2}{3}$ Kubikfinger	$4 \times 4 \times 2\frac{7}{10}$ Kf.
$\frac{1}{4}$ „ =	$2 \times 2 \times 2\frac{2}{3}$ „	$2 \times 2 \times 2\frac{7}{10}$ „
1 Suah =	$\frac{1}{3} \times \frac{1}{3} \times \frac{2}{3}$ Kubikellen	$\frac{1}{3} \times \frac{1}{3} \times \frac{81}{120}$ Ke.
1 »Bad« =	$1 \times 1 \times 2\frac{25}{27}$ „	$1 \times 1 \times 3$ „

Wie man sieht, werden die rechts stehenden Maße, denen die Elle zu 6 Handbreiten zugrunde gelegt ist, größer, um auch hier »bei der Ausübung der Gebote die Erschwerung auf sich zu nehmen«. Abraham b. Ch. schließt diesen Anhang und damit das ganze Werk[1]) mit den Worten ונתכוונתי להביא העניינים האלה בסוף החבור הזה כדי שיהיה נחתם בדברי רבותינו ובדברי תורה.

Es folgen nun noch einige Notizen von H. Joffe, Smolensk, die das Verständnis einiger schwieriger Stellen des Buches erleichtern. U. a. macht er darauf aufmerksam, daß man unter dem talmudischen Ausdruck היקף sowohl Umfang wie Inhalt einer Figur zu verstehen habe. Sowohl in Erubin 76 wie in Sukkah sei vom Flächeninhalt und nicht vom Umfang des Kreises die Rede; das Verhältnis zwischen diesem und dem umbeschriebenen Quadrate bleibe trotzdem ungeändert, da Inhalt und Umfang beider Figuren sich verhalten wie 4 : 3. Für das Quadrat lauten die beiden Zahlen 4d und d^2; für den Kreis 3d und $\frac{3}{4} d^2$, wenn eben $\pi = 3$ angenommen wird, und d den Durchmesser des Kreises bezeichnet. Die im Toßaphoth a. a. O. zitierte Erklärung sei nach Joffe auf unseren Verf. Abraham zurückzuführen. Auch die Sehnentafel hat J. neu berechnet, sogar mit 7 stelliger Logarithmentafel und keine gröberen Abweichungen gegen die Ori-

[1]) In einer Anmerkung bringt G. die Schlußzeilen der Pariser Handschrift: hiernach wurde diese beendet am 23. Tebeth d. J. 5229, d. i. am 7. Januar 1469.

ginaltafel gefunden. Es sind aber in den Joffeschen Werten einige Ziffern zu korrigieren: Für a = $\frac{8}{28}$ ist log sin c = 9.4559320 für a = $\frac{12}{28}$ und a = $\frac{26}{28}$ ist die letzte Ziffer im log sin c statt 2 resp. 3 eine 3 resp. 4 zu setzen.

Das auf S. 119 befindliche hebräisch-mathematische Wörterverzeichnis in alphabetischer Zusammenstellung ist vom Herausgeber angefertigt worden. Ich finde die deutsche Übersetzung so sehr anerkennenswert sie ist, hier nicht am Platze, weil sie mit der Edition des Textes, die doch allein beabsichtigt war, nichts zu tun hat. Übrigens vermisse ich die beiden Worte קוטר = Durchmesser und נפתל = Trapez. Besonderes Lob verdienen die in äußerst sauberer Ausführung gehaltenen 8 Figurentafeln mit 123 Zeichnungen; Platos Übersetzung hat davon nur 80. Ob diese nur Kopien der im Original befindlichen Figuren oder nach dem erklärenden Text neu hergestellt worden sind, darüber habe ich nichts ermitteln können.

Die ganze Arbeit — ein Zeugnis gründlicher Wissenschaftlichkeit und unermüdlichen Fleißes des Herausgebers — ist in zwei Lieferungen erschienen, deren zweite — aus welchem Grunde, ist nicht ersichtlich — erst die der dritten Pforte vorgedruckte Einleitung von G. enthält. Die Kosten des Druckes hat der Verein Mekize Nirdanim bestritten.

Der Name Sar Schalom.

Von **Samuel Poznański.**

Zu den interessanten Daten, welche die von Brann edierte Grabschrift aus Breslau bietet[1]), gehört ohne Zweifel auch der in ihr enthaltene, sehr seltene messianische Name Sar Schalom[2]), der, wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, sonst nur ganz vereinzelt vorkommt. Doch ist dies nur für die europäischen Länder der Fall, im Orient dagegen begegnet man ihm viel häufiger. So finden sich im Personenregister zu meiner Schrift »Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter« (Berlin 1914) nicht weniger als 6 Träger dieses Namens, die ich hier in chronologischer Reihenfolge vorführen will. 1. In einem von Jakob Sappir aus Jemen mitgebrachten Bibelkodex heißt es, daß er geschrieben wurde: . . . ליקרת מעלת . . . שר שלום הנשיא אשר ליהודה . . . הסמוך מפי אדונינו ר׳ שלמה הנשיא ראש גלות יש׳ מולא נפום אנדלום (אלדולה ו.) ואלדין . . . נכתב ונחתם ביום ו׳ לאדר שנת **ויכתב משה** את השירה הואת ליצי׳, also 1002 oder 1023[3]). Das Epigraph gehört nicht zum Kodex selber, da wir es auch in dem von Schemtob b. Abraham Ibn Gaon im J. 1312 geschriebenen und jetzt in Tripolis vorhandenen Bibelkodex finden[4]), doch dürfte der genannte Sar

[1]) Monatsschrift 62, 97 ff.

[2]) Hinzuzufügen zu den von Bacher, RÉJ. 28. 287 ff. besprochenen messianischen Namen.

[3]) Je nachdem man nur die überstrichenen Buchstaben zählt, oder aber beide groß geschriebene Wörter (s. אבן ספיר I, 186; II, 175). Wenn Sappirs Angaben richtig sind, so hätten wir hier vielleicht die älteste Berechnung eines Datums durch einen Schriftvers, was bei der Beurteilung des Alters der Krimschen Grabschriften von Bedeutung sein könnte.

[4]) Das Epigraph des von Schemtob geschriebenen Kodex findet sich außer in den von mir angegebenen Stellen noch bei Neubauer, Med. Jew. Chr. II, 248.

Schalom spätestens am Anfange des XI. Jahrhunderts und wahrscheinlich in Persien (wegen des מולא) gelebt haben; 2. Sar Schalom, אב"ד in Damaskus, von Benjamin von Tudela nebst dessen Bruder Esra, der dort Schulhaupt gewesen, erwähnt, also lebte er um 1170; 3. Sar Schalom, vielleicht ein Sohn des egyptischen Gaon Mazliach ha-Kohen (aus der Familie der palästinensischen Geonim), in Fostat 1177; 4. Sar Schalom ha-Lewi, gen. Suta, der berüchtigte Nagid in Egypten 1183—1194, über den die sogen. מגלת וסטא handelt (vgl. zuletzt ZfHB. XX, 61); 5. Isak Gaon, wandernder Prediger im Irak 1210—1229, hieß vielleicht ebenfalls Sar Schalom; 6. Sar Schalom in Bagdad, ein Zeitgenosse des dortigen Gaon Ali II, also um 1250.

Außer diesen sechs sind mir aber noch vier Träger des Namens Sar Schalom bekannt, und zwar: 1. Sar Schalom, Rabbiner in Ispahan zur Zeit Benjamins von Tudela und vom Exilarchen zum geistigen Oberhaupt sämtlicher persischer Gemeinden ernannt (s. Graetz VI[3], 248); 2. Sar Schalom b. Salomo ha-Lewi besaß Chijja b. Isaks Komm. zu den Halachot des Alfâsi, wovon der Anfang zu ב"מ in ms. Bodl. 2862[11] vorhanden ist; 3. Zacharja b. Sar Schalom unterzeichnet als Zeuge, u. A. zusammen mit Chalfon b. Menasse ha-Lewi, das Dokument ms. das. 2874 [20 b]. Da Chalfon Mitglied des Gerichtshofes in Fostat im ersten Drittel des XII. Jahrh. gewesen ist (s. das. 2807[1]; 2876[4.68]; 2877 [25. 39]; 2878[7]), so läßt sich auch Zeit und Ort Zacharjas bestimmen; 4. Zedaka b. Sar Schalom ha-Kohen besaß eine arab. Homilie zum Hüttenfest, ms. das. 2686[3]. — Wahrscheinlich aber wird sich diese Zahl noch vermehren lassen.

In dem genannten Personenregister zu meinem Buch ist auch ein karäischer Träger des Namens Sar Schalom genannt, nämlich der »Fürst« Sar Schalom b. Josia Mose b. Amazja Josef in Kairo, angeblich ein Nachkomme Anans im 18. Geschlecht, also gehört er dem XV. oder XVI. Jahrhundert an. Aus einer anderen Linie wird ebenfalls ein Nachkomme Anans im 19. Geschlecht und ebenfalls in Kairo, der »Fürst« Sar Schalom b. Josia Mose b.

Chananja Abraham genannt[1]). Der Name Sar Schalom läßt sich aber bei den Karäern durch Jahrhunderte bis in die letzte Zeit verfolgen. Bekannt sind mir außer den zwei bereits erwähnten noch 8 folgende: 1. der älteste Grabstein aus Mangup in Firkowitschs אבני זכרון (S. 211, nr. 1) soll der eines ר׳ שר שלום בן מ׳ משה ב״ר יהושע נ״ע, angeblich aus dem Jahre תרל״א, d. h. 871 sein, aber dieser Grabstein ist ohne Zweifel identisch mit dem ib. S. 213, nr. 33, wo זה הקבר של שלום בן מושה שנת הרל״א, also 1471. Hier dürfte aber שר ausgefallen sein, denn wir finden ihn nochmals in Pigits אגרת נדחי שמואל (Petersburg 1894), S. 210, wo זה הקבר של שר שלום בן מושה (beachte die Schreibart מושה), allerdings ebenfalls mit dem Datum תרל״א. Daß aber Firkowitsch seiner Gewohnheit gemäß ה in ת verwandelt hat, folgt noch daraus, daß man neulich in Mangup gegraben hat und der älteste, dort gefundene Grabstein (= Firkowitsch, S. 213, nr. 28) 1387 datiert ist (s. Dubnow in Jewrejskaja Starina VII, 1914, 9 ff.). Auf Grund des von ihm gefälschten Grabsteines hat dann Firkowitsch noch das Epigraph in der Tora-Rolle ms. Pb. 3, wonach Sar Schalom b. Mose in Mangup bezeugt, daß Abraham ha-Kohen diese Rolle von Daniel b. Elkana am Mittwoch, den 24. Schebat II 843, gekauft hat, gefälscht (s. Harkavy-Stracks Katalog, S. 10)[2]); 2. Sar Schalom b. Schemarja erwarb am Dienstag, den 20. Elul 1338, wie es scheint, in Sulchat in der Krim, den Prophetenkodex ms. Pb. B 3 (s. denselben Katalog, S. 234). Der 20. Elul kann nur nach dem karäischen Kalender auf einen Dienstag fallen; 3. Sar Schalom b. Zefanja, der Autor eines Pijjut שרפים נושאים קולם (Gebetbuch, ed. Wilna, IV, 206), wird in ארח צדיקים f. 22a, l. 10, unter den Ge-

[1]) Am Ende des Pränumeranten-Verzeichnisses von Firkowitsch's מסה ומריבה. Die beiden Linien spalten sich bei Salomo b. David b. Chasdai, dem Nachkommen Anans im 11. Geschlecht.

[2]) Nach Kirkisani, Albiruni und Makrizi verordnete Anan, daß der Schaltmonat nicht ein Adar, sondern ein Schebat sein muß. Firkowitsch fälschte daher manche Epigraphe, um das frühe Vorkommen von Ananiten in der Krim nachzuweisen, s. genannten Katalog S. 193. 296.

lehrten Trokis aufgeführt und gehört in die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts; 4. Sar Schalom b. Nachmu ha-Chassan verkaufte in Troki am Freitag, d. 8. Schebat 1598, an Josef b. Mordechaj (ohne Zweifel Malinowski, der bekannte Schüler des Isak b. Abraham Troki) das מדרש החכמה, ms. Bodl. 1321, das durchaus in karäischen Händen war[1]); 5. Sar Schalom b. Simcha [b. Samuel, gen. שטונפיל] wird in ארח צדיקים, a. a. O. l. 21, unter den Gelehrten Trokis erwähnt. Ein von ihm im J. 1732 verfaßter Pijjut אדני אלהים גדלת מאד ist in der Sammlung תהלות ישראל enthalten (s. m. Kar. Liter. d. letzten 30 Jahre, S. 36. 39); 6. Simcha b. Sar Schalom, in א״צ a. a. O. l. 23, unter den letzten Gelehrten Trokis erwähnt, womögliich ein Sohn des Vorhergehenden; 7. Sar Schalom, Sohn des Samuel b. Abraham, Verf. des נר שמואל (gest. in Kale 1762, s. א״ז 151, nr. 485). Er kopierte das Werk seines Vaters[2]), woraus die Kopie ms. Pb. 718 (beendet von Joël Baer Falkowitsch in Petersburg im J. 1862; vgl. Steinschneider, MGWJ. 49, 733, wo irrtümlich Firkowitsch) geflossen ist; 8. unter den Pränumeranten des gen. אגרת נדחי שמואל (also 1894) in Ekaterinoslaw finden wir zwei Angehörige der Familie Babagan: Josef b. Sar Schalom und Mordechaj b. Sar Schalom, die vermutlich ein Brüderpaar repräsentieren.

---

[1]) Im Cat. Bodl. col. 470 heißt es b. Nachman, was wohl durch die Verwechselung von נחמו in den bei den Karäern ungebräuchlichen נחמן entstanden ist.

[2]) Vielleicht identisch mit dem in Theodosia begrabenen Sar Schalom ha-Chassan, s. א״ז Vorrede, S. 24, nr. 47.

Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas.

Von N. Porges.

(Schluss).

V.

In der die Mutter da Costas betreffenden Anfrage ist von zwei frommen Brüdern die Rede. Izaak da Costa, ein Nachkomme Josephs, eines Bruders von Uriel da Costa, hat vor 60 Jahren — wohl aus Familienpàpieren — mitgeteilt, daß Uriel vier Brüder gehabt hat, Aaron, Mordechai, Abraham und Joseph[1]). Uriel spricht in seiner Selbstbiographie einmal[2]) von »allen« seinen Brüdern (omnes fratres), was sicher auf mehr als zwei schließen läßt. Aber nur zwei waren fromm, und zwar, wie aus Folgendem sich ergibt, Abraham und Joseph. Diese beiden und ihre Nachkommen haben vielfach Ehrenämter in der Amsterdamer jüdischen Gemeinde bekleidet[3]). Die Namen Abraham und Joseph da Costa kehren

[1]) Siehe Navorscher 1857, S. 216 (angeführt bei Meinsma, Spinoza, S. 47, Anm. 1). Kayserling, Juden in Portugal, S. 287 hat diese Mitteilung ohne Quellenangabe übernommen.

[2]) Siehe Ex. 78.

[3]) Abraham da Costa war 5399 und 5405 einer der Parnassim der Hebra Bicur Holim, 5403 Schatzmeister der Schule Hes Haim (עץ חיים), 5406 Mitglied des Vorstandes der Gemeinde (Mahamad). Ob Abraham da Costa, der Friedhofsverwalter (Administrador de Bet-Ahaim) vom Jahre 5424 mit dem Bruder Uriels identisch ist, kann ich nicht ermitteln. Möglich ist es, denn wenn es der Fall wäre, brauchte er nur ein Alter von etwas über 70 Jahren erreicht zu haben. Auffallend wäre dann nur die lange Pause von 1646—1664, während deren er kein Ehrenamt in der Gemeinde bekleidet hätte. — Joseph da Costa war 5399 und 5407 einer der Parnassim des Lehrhauses Hes Haim, 5409 gehörte er dem Vorstande der Gemeinde an. Ich entnehme alle diese Angaben dem in meinem Besitze befindlichen ungedruckten Livro de Eleiçoems do K. K. de Amsterdam. Das 1650 erschienene

auch nach dem Tode ihrer ersten Träger in den späteren Generationen häufig wieder. Aber weder Aaron noch Mordechai haben jemals eine ehrenamtliche Stellung in der Gemeinde eingenommen, und diese beiden Namen kommen auch unter den zahlreichen da Costas meines Wissens weiter nicht vor. Die älteste Totenliste der Amsterdamer Gemeinde (1616—30)[1]) führt 4 Kinder von Mordechay da Costa an, die zwischen 1617 und 1624 kurz nach der Geburt verstorben sind. Den Namen Aaron da Costa habe ich weiter nicht gefunden. Um das völlige Verschwinden der beiden Namen Aaron und Mordechay da Costa zu erklären, könnte man annehmen, daß die ersten, die so geheißen haben, kinderlos verstorben sind. Aber dann wären doch wohl in der weitverzweigten Familie da Costa andere nach ihnen genannt worden, wenn ihrem Andenken die Pietät der Frommen gebührt hätte.

Joseph da Costa war i. J. 5399 einer der Parnassim des neugegründeten Lehrhauses Hes Haim (עץ חיים), Abraham da Costa zu gleicher Zeit Vorsteher der Hebra Bicur Holim. Ein halbes Jahr erst war nach dem Ablauf ihrer Amtszeit verstrichen, als ihr Bruder Uriel in der neuen, kurz vorher am Neujahrsfeste eröffneten, damals einzigen, von Männern und Frauen vollbesetzten[2]) Synagoge — sie wurde erst von 1685 ab a Esnoga velha (die alte Synagoge) genannt — der demütigenden Buße in schwerster Form sich unterwarf. Da sein Selbstmord bald nachher im April 1640 stattgefunden hat, fiel seine öffentliche Buße wohl in

---

Büchlein Esperança de Israel von Menasseh Ben Israel ist den Deputados und Parnassim deste K. K. de T. T. gewidmet, die mit Namen aufgezählt werden, unter denen sich auch Joseph da Costa befindet. Die Abkürzung K K ist nicht, wie Freudenthal, Lebensgesch. Spinozas S. 115 es tut, K[ehila] K[edoscha] zu lesen, sondern K[aal] K[ados]. Darauf weist auch die dazugehörige Masculin-Form todo este K K hin. Auch Menasseh Ben Israel widmet 1645 sein Buch Thesouro dos Dinim den Parnassim deste Kaal Kados.

[1]) Siehe Henriques de Castro, Keur van Grafsteenen, Leiden 1883, S. 20 ff.

[2]) Siehe Ex. 81: Intravi Synagogam, quae hominibus et mulieribus plena erat.

die Zeit zwischen Mitte März und Mitte April 1640. Wir begreifen die furchtbare Kränkung, die es ihm bereiten mußte, und die ohnmächtige Entrüstung, die ihn darüber erfüllte, daß auch seine Brüder bei dieser Gelegenheit durch ihren frommen Eifer besonders sich hervorgetan haben. »Man bedenke«, so ruft er verzweifelt aus, »das Schreckliche, Ungeheuerliche, daß leibliche Brüder, von demselben Vater und derselben Mutter abstammend, in demselben Hause gemeinsam erzogen, alle Mühe auf dieses Ziel[1]) gerichtet haben, uneingedenk der Liebe, mit der sie stets von mir geliebt worden waren, denn solches war mir eigen und angeboren, uneingedenk auch der vielen Wohltaten, die sie durch mich zeitlebens empfangen hatten, an deren Stelle ich als Erwiderung nur Schimpf, Schaden, Böses, so viel Grauenhaftes und Ruchloses erfahren habe, daß man sich schämen muß, es zu berichten«[2]). Uriel war ohne Zweifel der älteste der Brüder, von ihm stammte der Gedanke, die Vorbereitung und Durchführung des Wegzuges der Familie nach Amsterdam; er hatte im Elternhause seine Brüder unterrichtet[3]).

Da die tatsächlichen Angaben in der den Fall da Costa betreffenden Anfrage unbedingt zuverlässig sind, dürfen wir auch als feststehend betrachten, daß Uriel da Costa bald nach seiner am 31. Mai 1624 erfolgten Entlassung aus der Haft Amsterdam hat verlassen müssen[4]). Daß die Ausweisung da Costas von seiten seiner Glaubensgenossen betrieben worden ist, wird von Semuel da Silva ausdrücklich bezeugt. Dieser berichtet in der Vorrede zu seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele:

[1]) Da Costa spricht von den Bemühungen, ihn zugrunde zu richten.

[2]) Siehe Ex. 82.

[3]) Siehe Ex. 74: quibus ego antea praeceptor fueram.

[4]) Irrig ist die Vermutung (Perles a. a. O. S. 206), daß der ausgewiesene da Costa von Amsterdam nach Hamburg gegangen sei. Die Bemerkung (Ex. 77), er habe sich gesagt, daß er ein Ankömmling sei in diesen Gegenden und keine vertrauten Beziehungen zu den Bürgern habe, deren Sprache er nicht einmal verstehe, betrifft das Jahr 1632 oder 1633 und bezieht sich, wie der Zusammenhang ergibt, nicht auf Hamburg, sondern auf Amsterdam.

»Nicht fehlte es an Freunden und eifrig auf sein Wohl bedachten Männern, die ein über das andere Mal ihn baten und belehrten, er möchte doch umkehren auf den Weg, den viele Schriften der weisen Männer ihm wiesen. Viel wurde gearbeitet, weil man nicht zur äußersten Strenge schreiten mochte, aber es half nichts, und auch so noch wurde mit all der Milde vorgegangen, die der häßliche Fall gestattete, indem man zuließ, daß er im Lande blieb, um zu sehen, ob er in Reue und Verbesserung seiner Irrtümer umkehren würde« (y ynda assi se procedeu com toda a brandura a que o feo caso deu lugar consentindo que ficasse na terra por ver se tornava em contriçam e emenda de seus erros)[1]). Damit stimmt es völlig überein, daß da Costa, nachdem er zu seinen alten Ketzereien noch die neue, allerschlimmste hinzugefügt hatte, gegen die Unsterblichkeit zu schreiben, auch tatsächlich aus der Stadt verwiesen worden ist. Glaubens- und Gewissensfreiheit war im XVII. Jahrhundert in den Niederlanden zwar grundsätzlich ausgesprochen und anerkannt, aber nur sehr unvollkommen durchgeführt. Spinoza übertreibt, wenn er rühmend hervorhebt[2]), daß in Holland und besonders in Amsterdam völlige Gewissensfreiheit herrsche. In Amsterdam wurden zwar nicht wie in Spanien religiöse Gesinnungen, wohl aber gegen die Religion verstoßende Bestrebungen und Handlungen vor Gericht gestellt. Obwohl keine Inquisition in den Niederlanden bestand, fehlte es doch nicht an Verurteilungen, erfolgten nicht selten Konfiskationen, Ausweisungen, Geld-, Gefängnis- und Leibesstrafen wegen begangener Ketzereien[3]). Limborch[4]) klagt über die Unduldsamkeit seiner Landsleute, die selbst Christen, die in Glaubenssachen auch nur im Geringsten abweichender Meinung sind, mögen sie auch sonst noch so sehr durch musterhafte Frömmigkeit und größte Unbescholtenheit hervorragen, wie mit einem Anathema verwünschen und immerzu laut fordern, daß

[1]) Siehe dos Remedios S. 131.
[2]) Siehe Praefatio zu Tr. theol.-pol. und daselbst c. 20 gegen Ende.
[3]) Beispiele bei Freudenthal, Spinoza, S. 10 ff.
[4]) Siehe seinen Brief an Graswinckel bei Meinsma, Beil. II.

solche Männer aus dem Vaterlande verjagt, ja sogar als eine Pest des Menschengeschlechts bekämpft, mit jeder Strafe gepeinigt und umgebracht werden. Als einen Pestkranken, ja als einen, der noch schlimmer wäre als ein Pestkranker, hat Semuel da Silva (1623) den Zweifler Uriel da Costa bezeichnet[1]). Und Menasseh Ben-Israel[2]) nennt die Leugner der Unsterblichkeitslehre, die damals sogenannten Sadducäer, animarum et rerum publicarum pestes, Pestgefahren für die Seelen und die Staaten.

Die in Amsterdam wohnenden Nachkommen der spanischen und portugiesischen Maranen, die in ihrer früheren Heimat den Geist kirchlicher Unduldsamkeit an sich erfahren und in sich aufgenommen hatten, waren gar strenge Ketzerrichter, die nicht davor zurückschreckten, ja es sogar für verdienstlich hielten, die weltlichen Behörden um Bestrafung von Ketzern anzugehen. Den rigorosen Standpunkt der Amsterdamer Rabbinen bei Bestrafung von Übertretern des Religionsgesetzes vertritt Saul Levy Morteyra mit aller Strenge. In seinen ungedruckten »Preguntas«[3]) beantwortet er in Abschnitt 18 eine hierauf bezügliche Frage des französischen Geistlichen de Rohan folgendermaßen, daß über jüdische Ketzer mit Ausnahme der Todesstrafe, deren Vollstreckung außerhalb Palästinas den Juden religionsgesetzlich nicht gestattet sei, alle übrigen Strafen an sämtlichen Orten der Diaspora durch die von der israelitischen Religionsgemeinschaft gewählten Richter (gemeint sind die Rabbiner) verhängt werden dürfen, und zwar in Gemäßheit der den israelitischen Gemeinden von den Landesherren zugestandenen Autorität (»a lo tocante al castigo de los transgressores de la Ley, exepto la pena de muerte, a qual no es permetido por nuestra Ley executar fuera de nuestras tierras, todas las demas executan juezes electos per la Congrega de Israel, en todos los lugares del esparsimento conforme la authoridad que le conçeden los Reyes, y Principes aque

---

[1]) Siehe dos Remedios a. a. O.
[2]) In der Vorrede zu seiner Schrift De Resurrectione.
[3]) Handschriftlich in meinem Besitze.

estan sugetos«). So erscheint es durchaus glaubwürdig, was wir in dem Responsenwerke des R. Jakob b. Israel ha-Lewi lesen, daß der Vorstand der Amsterdamer Gemeinde aufrichtig bedauert hat, daß Uriel da Costa, weil es keine Inquisition in Holland gab, nicht mit dem Tode, sondern nur mit Ausweisung bestraft werden konnte. Auch Spinoza ist bald nach seiner Exkommunikation auf Antrag Morteiras vom Amsterdamer Magistrat aus der Stadt verwiesen worden.

Wie lange ist Uriel da Costa in der Verbannung gewesen? Und hat die Mutter bis an ihr Lebensende treu zu diesem ihrem Sohne gehalten? Diese beiden Fragen können wir nicht mit Bestimmtheit beantworten. In der Lebensbeschreibung da Costas ist von seiner Mutter nur einmal die Rede, wo er berichtet, daß seine Mutter und er mit seinen Brüdern zu Schiffe gingen, um die portugiesische Heimat zu verlassen. Die Tatsache der Ausweisung aus Amsterdam aber wird nicht erwähnt. Daraus darf füglich geschlossen werden, daß er nur kurze Zeit von Amsterdam fern bleiben mußte. Denn eine so harte Maßregelung, wie eine Verbannung von längerer Dauer für ihn gewesen wäre, hätte er schwerlich mit Stillschweigen übergangen. Auch Spinoza durfte nach einigen Monaten ungehindert wieder heimkehren. Denn schon eine kurze Verbannung genügte, um die Erregung der Gemüter gegen den Ketzer zu beschwichtigen und für die verletzte öffentliche Rechtgläubigkeit augenfällige Sühne zu schaffen.

Es ist auch kaum anzunehmen, daß die Mutter da Costas bis zu ihrem Tode das Schicksal des Bannes und der Verbannung, der Vereinsamung und Verfolgung mit ihm geteilt hat. Denn wäre dieses der Fall gewesen, wie hätte er, der so weichherzig war, daß er bei der Kunde von fremdem Unglück die Tränen nicht zurückhalten konnte[1]), solche restlose Hingabe der Mutter unerwähnt gelassen, die ihm zuliebe sich für immer von der ganzen übrigen Familie getrennt und alles für ihn geopfert hätte, nur um bei dem von allen geächteten und gemiedenen Sohne

[1]) Siehe Ex. 71.

auszuharren? Wäre sie im Banne bei ihm gestorben, er hätte, auch wenn ihr schließlich die jüdische Beerdigung nicht verweigert worden wäre, es sich nicht entgehen lassen, in seiner letzten Abrechnung mit den Rabbinen ihre Unduldsamkeit gegen die Greisin, die man nicht allein exkommuniziert hatte, sondern auch nach dem Tode eines ehrlichen Begräbnisses nicht teilhaftig machen wollte, ihnen zu Lasten besonders hervorzuheben. Es ist darum höchstwahrscheinlich, daß da Costa mit seiner Mutter nach kurzer Verbannung wieder nach Amsterdam zurückgekehrt ist. Hier dürfte sie entweder unter dem Drucke der ihr angedrohten weiteren Maßregeln oder unter dem Einfluß ihrer beiden frommen Söhne oder vielleicht gar aus freien Stücken sich von ihrem Sohne losgesagt haben, nachdem dieser die letzte innere Wandlung vom bibelgläubigen Israeliten zum freidenkenden Theisten vollzogen hatte. Nur die Annahme einer zuletzt zwischen Mutter und Sohn eingetretenen Spannung und Entfremdung gibt eine ausreichende Erklärung dafür, daß die treue Anhänglichkeit der Mutter in der Selbstbiographie des Sohnes unerwähnt geblieben ist. Die Vermutung liegt nahe, daß die am 4. Oktober 1628 in Amsterdam verstorbene und auf dem jüdischen Friedhofe in Ouderkerk beerdigte Sara da Costa [1]) die Mutter Uriels gewesen ist. Ihrem Namen ist keine weitere Familienangabe in der Totenliste hinzugefügt, wohl einfach darum, weil es sich um die Frau eines als Christ verstorbenen Mannes handelt.

VI.

Eine gründliche Untersuchung der alten und neuen Quellen über da Costa hat manche nicht unwichtige Einzelheit seiner Lebensgeschichte aufgehellt und richtig gestellt. Auch eine weitere

[1]) Diese Vermutung, die zuerst bei Meinsma, S. 51, Anm. 1 sich findet, hat sich mir schon vor mehr als 20 Jahren bei genauer Durchsicht des Verzeichnisses der in Ouderkerk von 1616—30 Beerdigten (siehe Keur van Grafsteenen, 20ff.) aufgedrängt. Erst die von Perles aufgefundene Quelle zur Lebensgeschichte da Costas macht diese Vermutung zu einer gegründeten.

genaue Nachprüfung der seit Bayle und Basnage über ihn umlaufenden biographischen Angaben vermag einiges zu ergänzen und zu berichtigen.

Das Geburtsjahr da Costas[1]) läßt sich zwar nicht ganz genau, aber doch annähernd richtig ermitteln. Auf den einzig festen Anhaltspunkt zur Bestimmung des Geburtsjahres hat zuerst Perles hingewiesen. Als da Costa unmittelbar vor seinem Tode sein Exemplar humanae vitae niederschrieb, war er mindestens 60 Jahre alt. Er nennt sich selbst darin einen alten . . . , von Natur über alle Maßen ehrwürdigen Mann, »hominem senem . . . naturaliter verecundum super omnem modum«[2]). Da er ohne Zweifel 1640 gestorben ist, fällt seine Geburt spätestens in das Jahr 1580.

Auch eine andere Berechnung führt zu demselben Ergebnis. Im 25. Jahre seines Lebens, während er Jurisprudenz studierte, erhielt er ein kirchliches Amt[3]), die Würde eines Schatzmeisters an einer Kirche, die er als collegiata Ecclesia[4]) bezeichnet, d. h. als eine Stiftskirche, die einem geistlichen Collegium gehört, oder worin ein geistliches Collegium seinen Sitz hat. Er hat also sein Kirchenamt dort bekleidet, wo er studierte. Sämtliche Biographen da Costas aber haben bisher ohne Grund angenommen, daß er Schatzmeister in einer Stiftskirche seiner Vaterstadt gewesen ist und dabei übersehen, daß Oporto keine Universität besaß. Erst ein glücklicher Fund, den Mendes dos Remedios in den Akten der Universität Coimbra gemacht hat, führt uns auf die rechte Spur. Nicht weniger als siebenmal findet sich in den dortigen Matrikeln und Prüfungszeugnissen von 1604—1608 der Name Gabriel da Costa filho de Bento da Costa

[1]) Nach Graetz ist es 1595, nach Perles »frühestens« (der Zusammenhang a. a. O. S. 210 erfordert »spätestens«) 1580, nach Meinsma 1585—87, nach Volkmann, de Sola Mendes in Jewish Encycl. und Eisenstein in Hebr. Encycl. 1590, nach Mendes dos Remedios 1579.

[2]) Ex. 82. Bekanntlich bedeutet senex einen mindestens Sechzigjährigen.

[3]) Ex. 72.

[4]) Da Cange erklärt Ecclesia collegiata durch »quae est Collegium Canonicorum« oder »in qua est Collegium Canonicorum«.

do Porto[1]). Daß dieser Gabriel, Sohn des Benedikt da Costa aus Porto, der in Coimbra 1604 als Jurist sich immatrikuliert und als erstes die Institutionen des römischen Rechts, später kanonisches Recht gehört hat, kein anderer ist als der nachmalige Uriel da Costa, unterliegt wohl keinem Zweifel. Damit stimmen auch seine Angaben in seiner Selbstbiographie, wenn wir als sein Geburtsjahr 1579 annehmen, sehr gut überein. Er hat sich dem juristischen Studium gewidmet und während seiner Studienzeit im 25. Jahre seines Lebens, also 1604 das Amt eines Schatzmeisters an einer Stiftskirche in Coimbra erhalten. Trotzdem die älteste vorhandene Eintragung seines Namens als Hörers an der Universität erst aus dem Jahre 1604 stammt, halte ich es nach dem Wortlaute seines Berichtes[2]) für wahrscheinlich, daß er schon vor 1604 immatrikuliert worden ist und erst etwas später bei sich darbietender Gelegenheit die geistliche Pfründe erlangt hat.

Wann da Costa nach Amsterdam gekommen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Das Jahr 1609 hat da Costa noch in Coimbra studiert, da er am 12. Dez. 1608 sich wieder immatrikulieren ließ. Die Vorbereitungen zur Auswanderung, an die er als Student wohl noch nicht gedacht hat, waren mit großen Schwierigkeiten und Fährlichkeiten verknüpft und haben gewiß einige Jahre beansprucht. Der Verzicht auf das kirchliche Amt, der Verkauf des väterlichen Hauses, die Abwickelung aller geschäftlichen Beziehungen für sich und seine Angehörigen und vor allem die Beschaffung der Auswanderungserlaubnis war nicht leicht zu bewerkstelligen. Die Verordnung Philipps III. vom 4. April 1601, wonach es den Neuchristen freistehen sollte, jederzeit mit ihren Familien aus allen portugiesischen Königreichen und Ländereien auszuwandern und vorher ihre Güter und Besitztümer zu verkaufen, wurde auf Betreiben der Inquisition am 13. März 1610 wieder aufgehoben und dann noch einmal am

[1]) Siehe dos Remedios 166 ff.

[2]) Ex. 72: Per hoc tempus . . Iuris studio vacabam et cum annum agerem vigesimum quintum oblata occasione impetravi beneficium Ecclesiasticum.

9. Febr. 1612 annulliert. Zwischen 1610 und 1612 war es kaum möglich, für eine ganze Familie die königliche Erlaubnis zur Auswanderung zu erhalten. Aber von da ab wurden die gegen den freien Abzug der Maranen gerichteten Gesetze fortwährend mit wechselndem Erfolge bekämpft, bis am 17. Nov. 1629 ihre endgiltige Abschaffung durchgesetzt wurde[1]). So dürfte es denn erst zwischen 1613 und 1615 der Familie da Costa[2]) gelungen sein, Portugal zu verlassen. Aus dem Berichte da Costas[3]) geht hervor, daß sein Vater bereits verstorben war, als er den Plan zur Auswanderung entwarf und mit seinen Brüdern besprach. Die Angabe[4]), daß er vordem seinen Brüdern ein Lehrer gewesen war, bezieht sich wohl auf die Zeit vor seiner Immatrikulation. Er kann schon als Zwanzigjähriger, also um 1599 und dann noch weitere vier Jahre seine jüngeren Brüder im Hause unterrichtet haben, deren jüngster, wenn wir als Altersunterschied zwischen dem ältesten und dem jüngsten von 5 Brüdern nur 10 Jahre annehmen, um 1589 geboren wäre. Bei der Übersiedelung nach Amsterdam waren sämtliche Geschwister bereits erwachsen, der älteste Sohn, Gabriel, wohl mindestens 34 Jahre alt.

Im Jahre 1616 hat Uriel da Costa bereits in Hamburg gewohnt und von dort aus rege ketzerische Propaganda betrieben. Der Anfang dieser seiner Tätigkeit aber fällt gewiß nicht erst in das Jahr 1616, sondern ist schon früher anzusetzen. Spätestens 1615 wird er also bereits in Hamburg gewohnt haben. Daß er in ledigem Stande aus Portugal ausgewandert ist, steht fest, ebenso auch, daß er nicht unverheiratet geblieben ist. Er selbst gibt

---

[1]) Siehe Amador de los Rios, Historia de los Iudéos III, 515 ff.

[2]) Außer der Mutter und den Brüdern, die von da Costa erwähnt werden, ist ohne Zweifel auch eine Schwester mit nach Amsterdam gekommen, deren Sohn, wie da Costa (Ex. 78) erzählt, im Jahre 1633 als Knabe bei ihm wohnte und ihn wegen seiner unjüdischen Art der Speisenzubereitung denunzierte. Auch von einem Vetter (amitinus, Sohn einer Vatersschwester) und einer Schar von Verwandten (agmen propinquorum) ist bei da Costa die Rede.

[3]) Ex. 73. [4]) Ex. 74.

an, daß er um 1633 Witwer gewesen ist[1]). Da er aber von 1616 ab als Ketzer verfolgt, vielleicht schon in diesem Jahre, spätestens aber 1618 zum ersten Male exkommuniziert und erst 1633 in die israelitische Gemeinschaft wieder aufgenommen worden ist, kann er nicht später als 1616 eine Ehe nach jüdischem Religionsgesetz geschlossen haben. Wahrscheinlich hat er in Hamburg geheiratet[2]).

In Amsterdam waren damals alle Nichtreformierten, die heiraten wollten, verpflichtet, ihre Ehe auf dem Stadthaus zu schließen und dort standesamtlich eintragen zu lassen. Aber die Juden trachteten, wo sie konnten, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, indem sie sich in ihren Konventikeln trauen ließen[3]). Und so ist es allerdings nicht ausgeschlossen, daß da Costa schon in Amsterdam bald nach seiner Ankunft, also schon vor 1615, geheiratet hat, obwohl in den dortigen »Puyboecken«[4]) nichts davon verzeichnet ist. —

Da er als verheirateter Mann in Hamburg einige Zeit gewohnt hat, dürfte sein dortiger Aufenthalt auch mit geschäftlichen Zwecken verbunden gewesen sein. Die eifrigen Verfolgungen, die er dort zu erleiden hatte, und die nachteiligen Folgen des über ihn verhängten Bannes werden ihn bewogen haben, nach Amsterdam

---

[1]) Nichts anderes können seine Worte besagen: hoc enim tempus orbatus eram uxore (Ex. 78). Er scheint in Amsterdam auch ein eigenes Haus besessen zu haben. Ich glaube dieses aus seinen Worten (Ex. 78) »ne tranquillus etiam in domo propria agere possem«, schließen zu dürfen.

[2]) Die jüdische Gemeinde in Hamburg, die sog. portugiesische Nation, zählte i. J. 1612 außer 26 Ehepaaren 73 teils unverheiratete, teils alte Personen (Kinder nicht mitgerechnet), siehe Reils in Ztschr. f. Hamburgische Gesch. II, 379.

[3]) Siehe Meinsma, S. 47, Anm. 2.

[4]) Puyboeck bedeutet Ehestandsbuch darum, weil die Namen der nicht der Staatskirche Angehörigen, die eine Ehe eingehen wollten, am puy (Giebel) des Stadthauses ausgehängt und in das puyboeck eingetragen wurden (nach Mitteilung Meinsmas bei Freudenthal, Lebensgesch. Spinozas, S. 262).

zurückzukehren. Hier ist im Dezember (Tebet) 1622 Sara da Costa, Frau von Gabriel da Costa gestorben und auf dem israelitischen Friedhofe beerdigt worden[1]). Daß es sich hier um die Frau des Uriel da Costa handelt[2]), scheint mir nicht zweifelhaft. Der Name Gabriel statt des bei der Beschneidung empfangenen Namens Uriel spricht nicht dagegen, sondern vielmehr noch dafür. Denn wir finden in der ältesten Totenliste der Amsterdamer Gemeinde oft sowohl die jüdischen als auch daneben die früheren christlichen Namen der Verstorbenen[3]). Außerdem steht es fest, daß für den Ketzer da Costa der Name Gabriel bis zuletzt in Gebrauch geblieben ist. Limborch[4]) spricht noch 1662 von Gabriel (statt Uriel) Acosta. Es ist auch durchaus nicht zu verwundern, daß der jüdische Name Uriel, dessen Träger zeitlebens mit dem rechtgläubigen Judentum im Kampfe lag, sich nicht recht einbürgern konnte. Die Tatsache aber, daß da Costa 1622 noch von Hamburg her im Banne war, stand der Zulassung der jüdischen Beerdigung seiner Frau nicht im Wege, zumal das Verhältnis zwischen ihm und der Gemeinde gerade um diese Zeit kein gespanntes mehr gewesen ist. Die Wirkung des Bannes stumpfte sich ohnehin mit den Jahren von selbst ab, und der Fall da Costa lag von vornherein günstig für eine allmähliche Aussöhnung. Denn es handelte sich nicht — wenigstens damals noch nicht — um einen ausgesprochenen Gegner des Judentums, nicht um einen ungläubigen Gottesleugner, Religionsverächter oder Religionsspötter, sondern um einen ehrlichen Fanätiker der puren israelitischen Bibelgläubigkeit, der sich Mühe gab, andere von der Richtigkeit seines israelitisch-religiösen Standpunktes zu

---

[1]) Siehe Keur v. Grafsteenen, S. 25.

[2]) Diese Vermutung zuerst bei Meinsma, S. 48, Anm. 1.

[3]) Doppelte Namen siehe z. B. Keur S. 20 Jacob Manhon alias Francisco da Almeyda; das. 27 Abraham Iusto alias . . . .; ebendas. Imanuel Jessurun de Crasto alias Filipe Pimentel; das. 28 David Abendana alias Francisco Nunes; das. 32 Pinhas Abrabanel alias Michael Thomas.

[4]) Siehe seinen Brief an Graswinckel bei Meinsma, Beilage II.

überzeugen. Unmittelbar, nachdem i. J. 1623 der Bann über ihn ausgesprochen war, schreibt da Silva[1]): »Ich habe die Verstellungen und Täuschungen gesehen, womit er eine Zeitlang unsere Gemeinden (nossas congregaçoims) fleißig besucht hat, wobei er vorgab, für ihre heiligen Ordnungen und Satzungen zu sein«. Aus diesen Worten geht deutlich hervor, daß da Costa vor 1623 mit Juden religiöse Beziehungen unterhalten und der Gemeinde oder vielmehr den 3 Gemeinden, die es damals in Amsterdam gab, nicht so fern oder gar so feindlich gegenüber gestanden hat, wie seine Exkommunikation vom Jahre 1617 oder 1618 es erwarten läßt und wie seine auf das Jahr 1633 bezügliche Bemerkung es zu bezeugen scheint, daß er bereits 15 Jahre von der Gemeinde der Juden abgeschieden zugebracht habe[2]). Später allerdings ist es anders geworden. Als er 1623 zum zweiten Male in den Bann getan wurde, haben, wie aus dem oben besprochenen Responsum sich ergibt, zwei seiner Brüder sich völlig von ihm losgesagt. Mindestens einer aber von den beiden anderen blieb noch ein Jahrzehnt mit ihm geschäftlich in Verbindung. Erst 1633, als auf da Costas vorübergehende Aussöhnung mit der Synagoge eine noch tiefergehende Entzweiung folgte, bewirkte sein gegen ihn äußerst erbitterter Vetter, daß dem rückfällig Gewordenen alle Brüder und Verwandten offen den Kampf ansagten, und daß auch der letzte der Brüder, der bis dahin noch mit ihm verkehrt hatte, sich in Feindschaft von ihm abwandte, ihn geschäftlich aufs ärgste schädigte, ihm sogar sein Vermögen, das er in Händen hatte, zurückbehielt[3]). Als da Costa, von neuem mit dem Banne bedroht, daraufhin die ihm neben dem Widerruf auferlegte schwere Buße als für ihn unannehmbar ablehnte und darum abermals exkommuniziert wurde[4]), erfuhr der Unglückliche fortab sieben

---

[1]) Siehe dos Remedios, S. 130.

[2]) Ex. 78: annis quindecim jam transactis, quibus ab illis separatus egeram.

[3]) Ex. a. a. O.

[4]) Volkmann in Anm. 1 zu Ex. 79 meint, daß dieses Mal (1633) der verschärfte Bann (Cherem) über ihn verhängt wurde, nachdem ihn

Jahre hindurch die ganze furchtbare Härte des auf ihm lastenden Bannes, den Fluch der völligen Ausschließung und Vereinsamung, den Druck der unbarmherzigen Anfeindung und Verfolgung[1]). Aus Reichtum und Ansehen wurde er immer tiefer in Not und Elend hinabgestoßen, ein Opfer unseligen Glaubenseifers.

VII.

Außer den oben untersuchten Quellen zur Lebensgeschichte da Costas kennen wir nur noch sehr wenige zeitgenössische Urkunden über ihn. Aus dem Gerichtsurteilsbuche (Justitie-Sententie-boeck) der Stadt Amsterdam vom Jahre 1624 hat Meinsma[2]) i. J. 1896 das Schöffengerichtsurteil über da Costas Freilassung gegen eine Kaution von 1200 Gulden, für deren Zahlung zwei christliche Portugiesen in Amsterdam die Haftung übernahmen, veröffentlicht.

---

das erste Mal (1617—18) nur der kleine Bann (Nidduj) getroffen hatte (Ex. 74, Anm. 3). Diese Annahme ist unrichtig. Denn sowohl das erste als auch das zweite und dritte Mal war es derselbe schwere Bann (Cherem und Nidduj zugleich), der über ihn ausgesprochen wurde. Nur daß die letzte Exkommunikation natürlich die schwersten Folgen für ihn nach sich zog.

[1]) Ex. 80.

[2]) Siehe Meinsma, Spinoza, Beilage I. Dasselbe Urteil, in viel späterer portugiesischer Übersetzung findet sich auf einem aus dem Livro de contribuçoẽs der Amsterdamer Gemeinde herausgeschnittenen Einzelblatte, das von Izaak da Costa in Navorscher 1857, 216 zuerst beschrieben, jetzt im Besitze der Amsterdamer עץ חיים-Bibliothek, darum ein wertvolles Unikum ist, weil es die einzig vorhandene echte Namensunterschrift da Costas aufweist, die Meinsma S. 46 und Jewish Encycl., Art. Acosta Uriel in Faksimile bringen. De Remedios, S. 162 veröffentlicht das Urteil über da Costa in portugiesischer Übersetzung, ohne zu wissen, daß Meinsma, dessen Buch er offenbar nicht kennt, es schon 15 Jahre vorher im Urtext abgedruckt hat. Das Jahr 1621, statt 1624 bei dos Remedios ist entweder ein Druckfehler oder eine schlimme Gedankenlosigkeit. Aber auch das Monatsdatum bei ihm (11. de Majo) und bei Meinsma (eersten May) ist, wie der Rezensent S. S. in ZfhB. XV, 41 mit Bestimmtheit behauptet, falsch. Es muß 31. de Majo, beziehungsweise letzten May heißen.

Die darin enthaltene Angabe, daß Uriel da Costa alias Adam Romez geheißen habe, ist durch eine Vermutung, die einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in sich hat, dahin berichtigt worden, daß es Adam Gomez heißen müsse, und der Gerichtsschreiber sich bei der Aufnahme des Protokolls verhört und irrtümlich Romez statt Gomez niedergeschrieben habe[1]).

Über das Ende da Costas hat Limborch[2]) offenbar nach den Berichten von Augen- und Ohrenzeugen das Wenige mitgeteilt, was darüber bekannt geworden ist. Die genaue Kenntnis des Todesjahres 1640 verdanken wir dem bereits oben erwähnten Hamburger Senior Joh. Müller, dessen Mitteilung hierüber zuerst von Graetz als unzweifelhaft richtig erkannt worden ist.

Die Universitätsbibliothek zu Amsterdam besitzt einen Brief Limborchs aus Gouda vom 12. März 1662[3]) an Theod. Graswinckel, worin die fürchterliche Behandlung, die Gabriel Acosta von seinen Glaubensgenossen erfahren hat, als ein abschreckendes Beispiel jüdischer grausamer Strenge und Willkürherrschaft (saevitiae dominationisque Judaicae exemplum) beklagt und gerügt wird. Bei aller Duldsamkeit und Milde den Juden gegenüber hält der Schreiber des Briefes es für dringend geraten, die den Juden gewährte Religionsfreiheit in bestimmte Schranken zu weisen, damit sie nicht in Willkür übergehe. Darüber müßte man mit der größten Klugheit wachen, namentlich deswegen, weil die ihnen eingeräumte Befugnis, den Bann zu verhängen, die nach weltlicher Rechtsprechung schmeckt, sie dazu verleite, sich eine Herrschaft anzumaßen, eine Art Regiment aufzurichten, nicht unähnlich dem, das nur der obersten Behörde zusteht. So erscheine allerdings das Verfahren gegen Gabriel Acosta als eine

---

[1]) Siehe ZfhB. a. a. O. Die im Amsterd. Handelsbl. vom 15. Nov. 1881 gegebene Erklärung des Namens Romez durch das hebr. רמז (gemeint ist wohl רִמָּשׁ), also Romez ein Schimpfname = Menschenwurm, ist von Meinsma mit Recht als unannehmbar bezeichnet worden.

[2]) Siehe Limborch, De veritate rel. Christianae, S. 344.

[3]) Siehe Meinsma, Beilage II.

angemaßte Ausübung der nur der einen obersten Behörde zustehenden Jurisdiktion, insofern es einen Staat im Staate, und zwar einen mit Zwangsgewalt ausgerüsteten, aufrichte und dadurch die Hoheit der Behörde geradezu verletze.

Weit mehr als der später über Spinoza ausgesprochene Bann war es der über Uriel da Costa verhängte, der wegen seiner besonders traurigen Folgen von freier denkenden Christen in Holland als ein unerträglicher Übergriff der Juden empfunden wurde. Limborch vertritt, wie wir sehen, hierin ganz den Standpunkt da Costas, der in seinem »Exemplar« sich darüber ereifert, daß die Amsterdamer Juden ihm gegenüber weitestgehende gerichtliche Befugnis sich herausgenommen haben[1]). Limborchs Brief ist darum besonders wichtig, weil er uns den Grund verrät, weswegen den Juden in Amsterdam nach 1670 die Verhängung des Bannes verboten worden ist. Aus einem Responsum des Amsterdamer Rabbiners Jakob Sasportas[2]) vom Jahre 1683 wissen wir, daß der dortige Magistrat schon früher bei Gelegenheit eines Streites zwischen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde dem Vorstande jede wie immer geartete Exkommunikation untersagt hat, damit die Ordnung und Ruhe in der Stadt mehr gewahrt werde[3]). Sasportas folgert aus diesem Verbote des Bannes, daß

---

[1]) Fünfmal spricht da Costa mit Erbitterung von der angemaßten Jurisdiktion der Juden, siehe Ex. 74: succumbere hominibus, praesertim jurisdictionem non habentibus; das. 79: O egregii judices . . . servi vilissimi; das. 80: quale judicium isti in me exercuerunt; particulares homines, alienae potestati subjecti; das. 82: talium judicum, qui servi potius abjecti quam judices sunt; das. 90: Unum inter multa miror et vere mirandum est, quomodo possunt Pharizaei inter Christianos agentes uti tanta libertate, ut etiam judicia exerceant.

[2]) Siehe שו״ת אהל יעקב Nr. 76, angeführt bei Graetz X³, 406.

[3]) Die Worte כי בזה יתרבה ישובה möchte ich nicht mit Graetz a. a. O. in dem Sinne auffassen, »damit es keinem Juden verwehrt sei, sich in Amsterdam niederzulassen«. Ich glaube, daß ישוב hier nicht »die Niederlassung«, sondern »Ruhe, Ordnung und Sicherheit« bedeutet, vgl. z. B. מפני ישוב מדינה Ab. sara 11 b, תקון העולם וישובו in ס׳ החינוך § 240 der biblischen Verbote.

die Behörden es noch weniger gutheißen würden, daß ausländische Rabbiner (es handelte sich um polnische) versuchten, auf hier wohnende Juden durch Androhung des Bannes einen Zwang auszuüben und ihre Jurisdiktion auf fremde Länder auszudehnen, für die ihnen jede Zuständigkeit fehle. Ist also den Amsterdamer Juden im letzten Drittel des XVII. Jahrhunderts die Verhängung des Bannes als Eingriff in die Gerichtsbarkeit der Behörden verboten worden, so hat, wie aus Limborchs Brief hervorgeht, der Fall da Costa gewiß den Anstoß zu dieser Beschränkung der jüdischen Machtbefugnis gegeben.

Einige lateinische Ausdrücke, deren sich da Costa in seiner letzten Schrift zur Wiedergabe der entsprechenden hebräischen oder portugiesischen bedient hat, seien noch zum Schlusse erklärt. Sapientes sind die Hahamim oder Rabbiner, Senatores et Magistratus udaicus (Ex. 76) sind die Velhos (Ältesten) und Senhores Deputados da naçao[1]), die ihn im Jahre 1623 in den Bann getan haben. Principes Synagogae (Ex. 78) vom Jahre 1633 sind die damaligen Parnassim der Synagogengemeinde, zu der da Costa gehörte. Sacratissimus praeses (Ex. 81) ist sicher nicht der Rabbiner, sondern der Vorsitzende des Vorstandes der damals (1640) bereits vereinigten drei Gemeinden[2]), der damalige »Parnas Presidente« des Mahamad, derselbe Samuel Abarbanel[3]), dessen Name auch als erster auf der Urkunde des über da Costa 1623 verhängten Bannes unterschrieben ist. Der zweimal (Ex. 81) erwähnte »janitor« und der custos synagogae (Ex. 82) sind Synagogendiener (שמשים). Der praecentor (ebendas.) ist der Vorsänger (חזן), höchstwahrscheinlich der s. Z. hochangesehene Hazan Imanuel Abendana, der von 1639 an Hauptkantor der Gemeinde war. Der Concionator seu sapiens (Ex. 82) ist wohl kein anderer als der Prediger und Haham Menasseh Ben-Israel.

---

[1]) Siehe dos Remedios 157—168.

[2]) Volkmann das. Anm. 1 hat gegen Graetz X[3], 127, Anm. 1 das Richtige.

[3]) Aus dem handschriftlichen Livro de Eleiçoems do K K de Amsterdam.

Aus da Costas Bericht (Ex. 79) erfahren wir auch, daß bei der Zeremonie der Exkommunikation — wenigstens in Amsterdam — schwarze Wachskerzen eine Rolle spielten. Ähnliches erzählt auch die dem Lucas zugeschriebene Biographie Spinozas: cette Cérémonie, qu'ils appellent Herem, se commence par allumer quantité de Bougies noires[1]). Vermutlich handelt es sich hier um eine Nachahmung katholischer Sitte bei den zum Judentum zurückgekehrten Nachkommen der Maranen.

Da Costa hat übrigens alle Einzelheiten der an ihm vollzogenen Bußhandlungen wahrheitsgetreu und genau berichtet. Der Geißelung (מַלְקוּת) ging regelmäßig ein Sündenbekenntnis voraus[2]). Wir kennen genau die bei den spanischen Juden des XVII. Jahrh. geltend gewesene Ordnung der Geißelung (סדר המלקות)[3]), die als fromme Bußübung namentlich am Vorabend des Versöhnungstages allgemein üblich war. Die Geißelung, Malcut galt nicht etwa als beschimpfend und verursachte auch keine Schmerzen, da sie nur als Erinnerung an die biblisch vorgeschriebene Geißelung pro forma vollzogen wurde. Ishac Atias[4]) (erst Rabbiner in Hamburg bis 1622, sodann in Venedig), der für seine des Hebräischen unkundigen spanischen und portugiesischen Glaubensgenossen eine Zusammenstellung und Erklärung der 613 biblischen Vorschriften in spanischer Sprache verfaßt und 1627 in Venedig veröffentlicht hat, bemerkt zu Gebot 224 (Deut. 25, 2), daß er die

---

[1]) Freudenthal, Lebensgesch. Spinoza's, S. 243 irrt, indem er meint, daß von der schwarzen Farbe der Kerzen beim jüdischen Banne nirgends weiter die Rede ist.

[2]) Vgl. ודוי קרוב למלקות von Baruch Ibn Baruch ca. 1600 verfaßt, s. St. C. B. 3239.

[3]) Binyamin Godines hat in Amsterdam 1687 nach einer im Besitze des dortigen Rabbiners Is. Aboab befindlichen Handschrift סדר ברכות, Orden de Bendiciones hebr. und span. veröffentlicht, worin (Anhang S. 1) auch סדר המלקות abgedruckt ist, dessen Einzelheiten bis auf einen unbedeutenden Punkt mit den von da Costa berichteten genau übereinstimmen.

[4]) Atias, Ishac: Tesoro de Preceptos, Venecia 1627. Eine zweite Ausgabe erschien Amsterdam 1649.

Art, wie die Geißelung in alten Zeiten vollzogen worden ist, darum nicht zu schildern brauche, weil ohne Zweifel alle es mitangesehen haben, wie heutzutage Malcut in der spanischen Gemeinde vollzogen werde. Zwischen einst und jetzt bestehe nur der eine Unterschied, daß, während die Geißelung der Thora (el Malcut de Ley) mit aller Strenge geschah, weil sie eine gerichtliche Strafhandlung war, die Schläge von jetzt, wie man sehe, möglichst gelinde seien, weil den Juden keine Kriminal-Gerichtsbarkeit mehr zustehe. Gegenwärtig handle es sich bei der Geißelung nur um eine Erinnerung an Einstiges, um eine Bußübung, die aber trotz der weitestgehenden Milderung doch ein sehr wirksames Mittel sei, um Sündenvergebung zu erreichen[1]). Da Costa hat nur bei einer Angabe seines Berichtes[2]) sich geirrt. Während der Geißelung ist nicht ein Psalm abgesungen worden, sondern, wie die Vorschrift lautete, hatte während der 39 Schläge der linksstehende der drei Dajjanim den 13 Worte enthaltenden Vers (Ps. 79, 38 והוא רחום וגו׳) dreimal nacheinander zu sprechen und zwar je ein Wort bei jedem Schlage, während gleichzeitig der in der Mitte stehende (also der angesehenste der drei Dajjanim) die Verse Deut. 28, 58 und 59 nach der bei der Thora-Vorlesung üblichen Sangesweise mit lauter Stimme rezitierte, und der rechts stehende Dajjan die 39 Schläge, die der Reihe nach abwechselnd je einer auf die linke, einer auf die rechte Schulter und einer auf die Brust gegeben wurden, aufmerksam zählte und darauf achtete, daß der Büttel sich nicht bei der Zählung irrte[3]).

Hat auch die Untersuchung und Überprüfung des biographischen Stoffes über Uriel da Costa an seinem Bilde, wie wir es von jeher kennen, im großen und ganzen nichts zu ändern vermocht, so hat sie doch im kleinen und einzelnen manche wertvolle Berichtigung und Ergänzung gebracht und sein Lebens- und Charakterbild in hellere Beleuchtung gerückt. Eine völlig

---

[1]) Daselbst, erste Ausg. S. 126: y non es mas que une memoria; virtuosissima para alançar perdon.

[2]) Ex. 82.

[3]) Siehe סדר המלקות bei Godines (oben S. 216, Anm. 3).

abschließende Umarbeitung der da Costa-Biographie wird erst dann möglich und an der Zeit sein, wenn die reichen, vorläufig noch unzugänglichen Schätze des jüdischen Gemeinde-Archivs in Amsterdam zu wissenschaftlicher Benutzung freigegeben sein werden. Solange diese Urkunden durch die oft schon beklagte und gerügte Zurückhaltung ihrer Hüter dem Forscherblicke entzogen und aus einer für uns unbegreiflichen Ängstlichkeit von der Veröffentlichung ausgeschlossen sind, wird manches von dem, was sich auf die Geschichte der Amsterdamer jüdischen Gemeinde und ihrer Mitglieder bezieht, nur Stückwerk bleiben müssen.

Die ersten an der Wiener medizinischen Fakultät promovierten Ärzte jüdischen Stammes.

Von **Max Neuburger.**

Jüdische Ärzte sind in Wien seit dem Mittelalter quellenmäßig nachweisbar und die Akten der medizinischen Fakultät bringen oftmals Kunde von den scharfen, nicht immer erfolgreichen Kämpfen, welche diese Korporation gegen jüdische Praktiker zu führen hatte. Der Rechtsstandpunkt war, soweit die Behandlung christlicher Patienten in Betracht kam, nicht nur durch die bekannten, aber immer wieder übertretenen kirchlichen Verbote gegeben, sondern auch durch die speziellen Privilegien, wonach nur die an der heimischen Hochschule promovierten oder durch den sogenannten Repetitionsakt in den Schoß der Fakultät aufgenommenen fremden Doktoren in Wien die Praxis ausüben sollten. Diese Wege zur legitimen Praxis waren den Juden verschlossen. Bildete doch das katholische Glaubensbekenntnis die unumgängliche Voraussetzung der Zulassung zum Studium, bildete doch der Eid de tuenda immaculata Conceptione B. M. V. eine der vorgeschriebenen Bedingungen zur Aufnahme in die ärztliche Korporation. Nach 1749 heißt es in dem von der Kaiserin Maria Theresia an die n. österr. Regierung erlassenen Dekret hinsichtlich der medizinischen Prüfungs- und Promotionsordnung: »Nur allein wollen Ihre k. k. Majestät nach dem Beispiele Dero glorwürdigsten Vorfahren die Acatholicos von dem Gradu ausgeschlossen haben, als welche nach der alten hergebrachten Verfassung keine Membra Universitatis sein können, noch auch sonst allhier practiciren dürfen, wenn sie nicht mit einem besonderen landesfürstlichen Protectionali, welches

aber Allerhöchst dieselbe außer gar wichtigen Ursachen nicht leicht erteilen werden, sich unterstützt befinden.«[1])

Für die Juden wurde das medizinische Studium in Wien erst durch das Eingreifen des unvergeßlichen Kaisers Josef II. zugänglich gemacht infolge des Toleranzpatents vom Jahre 1782. Akatholiken hatten in Wien schon früher (seit 1779) den medizinischen Doktorgrad erwerben können. Ein vom 17. Januar 1782 datiertes Hofkanzleidekret an die n. österr. Regierung lautet: »Unter anderer der Judenschaft allermildest verwilligten Begünstigungen haben S. K. K. M. allergnädigst resolviret, daß die Kinder der Juden (da ihnen außer der Theologie alle hohen Schulen zu besuchen gestattet ist), wenn sie sich durch Talenten und Anwendung in Wissenschaften entscheidend auszeichnen, auch zur Erhaltung der Doktorswürde sowohl im juridisch- als medizinischen Fache über vorläufige Prüfung et praestitis reliquis praestandis fähig seyn sollen und solche erlangen mögen; welche Allerhöchste Entschließung man ihr, Regierung, zur Wissenschaft und weiterer Bekanntmachung an das Consistorium ordinarium universitatis eröffnet, wie man dann die Hn. directores der juridisch- und medizinischen Fakultät hiervon unter einem verständiget.« In der Fakultätssitzung vom 23. März 1782 wurde dieses, mit der ganzen bisherigen Tradition brechende Hofdekret zur Verlesung gebracht. (Act. Decan. Fakultät. med. libro 9, p. 146). Rosas III, S. 75).

Entsprechend der fünfjährigen Studiendauer konnte vor dem Jahre 1787/8 keine Promotion eines Juden zum Doktor der Medizin stattfinden, tatsächlich finden wir die erste im Jahre 1789 verzeichnet; hingegen wurde 1782 zum ersten Mal ein Jude, namens Jacob David, aus der Chirurgie geprüft (Rosas, III, S. 85).

Im Pedellenbuche der Wiener Universität ist die Konfession der Promovenden nicht angegeben, doch bietet der »Catalogus Medicinae Doctorum rigorose examinatorum«, der sich im Besitze der medizinischen Fakultät findet, erwünschten Auf-

---

[1]) Rosas A. v. Kurzgefaßte Geschichte der Wiener Hochschule Wien 1843—47, II, S. 277.

schluß über die Konfession, indem das Glaubensbekenntnis aller nicht-katholischen Kandidaten, ja selbst der eventuell stattgefundene Religionswechsel vermerkt ist.

Nach dieser, bisher noch nicht herangezogenen Quelle und den von Rosas veröffentlichten Jahresverzeichnissen der Promovierten wurden in den zwei Jahrzehnten nach Erlassung des Toleranzedikts, also, bis einschließlich 1802 nachstehende Mediziner jüdischer Abkunft an der Wiener Hochschule geprüft und zur Promotion zugelassen:

Ackord, Abraham Samuel aus Weißkirchen — Hebraeus — wurde bereits 1787 examiniert, aber reprobiert und bestand 1789 die neuerliche Prüfung. Promov. 26. Mai 1789.

Wolff, Josef, geb. 18. Febr. 1766 zu Warschau — Hebraeus — promov. 10. Mai 1790.

Frank, Salomon, geb. 20. Mai 1765 zu Berlin — Judaeus — promov. 9. März 1792.

Würzburg, Ruben, geb. 8. Nov. 1770 zu Berlin — Judaeus — promov. 9. März 1792.

Friedländer, David Joachim, geb. 20. Aug. 1769 zu Königsberg — Hebraeus — promov. 13. Juli 1793.

Mosning, Salomon, geb. 24. April 1769 zu Eisenstadt — Hebraeus — promov. 20. Dez. 1793 (bei Rosas Mosing).

Josnüger, Joh. Nepomuk — Convert. ex Jud. 25. Oct. 1795 bei den Schotten in Wien — promov. 27. Nov. 1798 (bei Rosas Grasnüger).

Lüboschütz, Salomon, geb. zu Wilna — Hebraeus — promov. 30. Mai 1799 (bei Rosas Liboschitz).

Buchwald, Josef, geb. zu Suczawa — Hebraeus convertita — promov. 27. Aug. 1799.

Kohen, Joël, geb. 24. April 1778 zu Triest — Hebraeus — promov. 11. Febr. 1800.

Jeitteles, Isaac, geb. zu Prag — Hebraeus — promov. 26. Nov. 1800.

Schlesinger, Samuel, geb. 2. Januar 1776 zu Großglogau — Hebraeus — rigorosierte 1801 (bei Rosas nicht angeführt).

Pisling, Nathan, geb. 6. Januar 1775 zu Prag — Israelita — promov. 17. Mai 1802 (bei Rosas Pißling).

Wertheim, Zachariäs, geb. 5. Juli 1780 zu Wien — Israelita — promov. 20. Juli 1802.

Den Juden wurde in Wien das medizinische Studium und der medizinische Doktorgrad im Verhältnis zu den protestantischen deutschen Universitäten nicht allzufrüh zugänglich gemacht, und es bedurfte noch einer langen Entwicklung, bis sie zur völligen Gleichstellung mit ihren christlichen Kollegen gelangten. Erst die allgemeine Emanzipation hob eine Reihe einschränkender und drückender Bestimmungen auf. Wie die Folgezeit lehrte, haben der Alma mater Rudolphina auch die Söhne jüdischer Abstammung nicht zur Unehre gereicht.

Elkan Henle, 1761—1833.

Ein Beitrag zu Geschichte der Judenverselbständigung in Bayern.

Von **Franz Babinger.**

Die Judenverselbständigung in Bayern harrt noch ihres Geschichtsschreibers. Der ehrenwerte Anfang, den der Bamberger Rabbiner Dr. A. Eckstein in seiner »auf Grund des handschriftlichen Quellenmaterials« bearbeiteten Schrift »Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern« (Fürth, 1905) gemacht hat, ließ erst in vollem Umfang erkennen, wie dringend hierüber eine eingehende Untersuchung am Platze wäre, zu der vor allem die noch völlig unausgewerteten urkundlichen Quellen im Ministerium des Inneren zu München erschöpft, sowie die in einer Unzahl von Zeitschriften und Zeitungen verstreuten Beiträge herangezogen werden müßten. Als eine kleine Vorarbeit möchte ich die folgenden Seiten über einen Mann betrachtet wissen, der die Seele der ganzen Bewegung gewesen ist und den ersten Anstoß zur Verbesserung der Lage seiner Glaubensgenossen gegeben hat. Auf Grund umfänglicher Aufschreibungen bin ich in der Lage, Mitteilungen zu machen, die eine, wie ich hoffe, nicht unerwünschte, wenn auch geringe Beisteuer zur Geschichte der bayrischen Judenverselbständigung liefern.

Die drückenden Verhältnisse, unter denen die Juden im schwäbischen Städtchen Buttenwiesen zumal um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu leiden hatten, vor allem die unerhörten Steuern, deren Entrichtung die Vermögenslage der Meisten überstieg, veranlaßten eine ganze Reihe israelitischer Familien um 1740 ihrer alten Heimat den Rücken zu kehren und in Fürth bei Nürnberg Zuflucht zu nehmen, wo seit alters eine starke jüdische Gemeinde blühte und sich eines verhältnismäßig günstigen

Loses erfreute. Zu diesen Abwanderern gehörten auch die beiden Söhne des Nehm, nämlich Jakob und Wolf, die sich damals in Mittelfranken ansässig machten. Beide nannten sich, einem häufig geübten Brauche folgend, nach ihrem Herkunftsort fortab Buttenwies(en), nahmen aber um die Jahrhundertwende, aus noch nicht genügend geklärten Gründen dazu bewogen, den Namen Henle zur Bezeichnung ihrer Familie an[1]). Jakob und Wolf Butenwies(en), genannt Henle, gehörten gar bald zu den angesehensten und einflußreichsten Mitgliedern der Fürther Gemeinde; sie wählten sich ihre Frauen aus den Töchtern des Landes und sahen um ihr Sterbebett[2]) eine zahlreiche Nachkommenschaft versammelt, auf deren Wohlhabenheit und Ansehen mit Genugtuung, als auf das Werk ihrer redlichen Arbeit und ihres rastlosen Fleißes. blickend, sie aus dem Leben scheiden konnten. Jakob Henle war durch einen gemeinsam mit seinem Bruder Wolf betriebenen Juwelenhandel zu beträchtlichem Wohlstand gelangt, der freilich nötig war, um eine so kinderreiche Familie, wie er sie zu ernähren hatte, seiner geachteten Stellung angemessen zu unterhalten. Er hatte die im Juni 1740 geborne Schwester Reichel (Regina) des bekannten Rabbiners von Baiersdorf David Dispeck[3]) geheiratet, die ihm eine Reihe von Sprößlingen

---

[1]) In Buttenwiesen kommt sehr frühzeitig und häufig der Name Honele als Männername vor, der vermutlich auf hebr. Chanan oder Jochanan mit der schwäbischen Verkleinerungssilbe zurückgeht.

[2]) Jakob Henle starb am 4. Jan. 1802 zu Fürth, während sein Bruder Wolf ebendort erst am 9. Juli 1810 als Parnes (Vereinsvorsteher) das Zeitliche segnete. Aus Furcht, lebendig begraben zu werden, bestimmte Jakob H. letztwillig, seinen Leichnam drei Tage lang liegen zu lassen. Er geriet damit in Widerstreit mit den bestehenden Glaubensvorschriften und mußte ohne die Beihilfe der sogenannten »Totenbrüderschaft« bestattet werden. (hebr. Eintrag am Schluß des Sterbebuchs zu Fürth). Wolf Henle war mit Tölzele, Tochter des Isaak Engländer und der Edel, gebornen Meyer verheiratet, die ihm elf Kinder (6 Knaben, 5 Mädchen) gebar und am 14. März 1818 zu Fürth 70 jährig verstarb.

[3]) Vgl. über ihn Jahrbuch der jüd. lit. Ges.. VIII. Bd., 1910, S. 82.

schenkte[1]). Jakob Henle starb 1802 als Hofagent und Vereinskassenwart in Fürth, seine Frau folgte ihm viel später, am 22. Dezember 1820 an den Folgen einer »Brustentzündung.« Am 7. Dezember 1761 wurde dem Ehepaar zu Fürth der erste Sohn beschert, der bei der Beschneidung den Namen Henle Buttenwies(en) erhielt, den er nachmals in Elkan Henle umwandelte, derselbe, der später die so wichtige Rolle in der bayrischen Judenbewegung spielte und von dem die nachstehenden Zeilen handeln sollen. Über seine Jugendjahre ist so gut wie nichts bekannt. Kaum über 20 Jahre alt heiratete er die Tochter Sprinzle des berühmten Löb Berlin (1737—1814), des nachmaligen Kasseler Landesrabbiners. Sie gebar ihm vier Kinder: Reichel (Rosalie), nachmals vermählte Dispecker[2]), Benedikt[3])

---

[1]) Ein jüngerer Sohn, Simon, später Wilhelm Henle, geb. zu Fürth am 10. März 1782, Kaufmann in Mägdeburg, dann Fürth, 1815 zu Mainz, 1824 zu Koblenz, gest. 31. Okt. 1856 zu Koblenz, ist der Vater des großen, am 9. (10.) Juli 1809 zu Fürth gebornen, am 13. Mai 1886 zu Göttingen verstorbenen Anatomen Jakob (später Frdr. Jak.) Henle. Vgl. über ihn das prächtige, von seinem Schwiegersohn und Nachfolger Friedr. Merkel verfaßte Werk »Jakob Henle« Braunschweig, 1811), wo auch viel von den Vorfahren die Rede ist.

[2]) Aus dieser Ehe gingen zwei Kinder hervor, der jungverstorbene David, sowie Sophie, verehelichte Schlentheim.

[3]) Benedikt (= Baruch) Henle, gest. als Kgl. Wechselsensal zu München am 8. März 1863, hat sich ebenfalls schriftstellerisch betätigt und sich als Erfinder der sog. polytopischen Uhr einen Namen gemacht. Er heiratete am 19. Nov. 1817 Therese, die Schwester der bekannten Dichterin Henriette Ottenheimer, Tochter des Jakob und der Sara O., geb. 17. Nov. 1797 zu Stuttgart, gest. 20. März 1873 zu München. Die Ehe ward mit sieben Kindern gesegnet, von denen das älteste und das jüngste frühzeitig starben. Seine älteste Tochter Sophie, geb. 28. Juli 1820, gest. 6. April 1887 zu Frankfurt a. M., ehelichte Julius Mayer und wurde die Mutter des bekannten Menschenfreundes Ludo Mayer (geb. 28. April 1845, gest. Herbst 1917), der sich durch seine großartigen Stiftungen ein gesegnetes Andenken machte. Sein Sohn Siegmund, geb. 21. Juni 1821, gest. als Geh. Hofrat Dr. jur. Siegm. Ritter von Henle zu München am 9. Okt. 1901, spielte eine große Rolle als Parlamentsredner und hinterließ aus seiner Ehe mit der Wienerin

geb. am 7. November 1784, durch den sich dieser Stamm des Henleschen Geschlechts fortpflanzte, Rosine, die, erst zwölf Jahre alt verstarb, und Joël, geb. 24. Juli 1787, der ebenfalls nicht zu Jahren kam. Bereits am 18. September 1788 raubte der Tod Elkan Henle seine Frau, für die er schon im folgenden Jahr am 27. August 1789, in Olk (Ottilie), der Tochter des Moses Fränkel zu Dessau[1]), einen Ersatz suchte und fand. Auch diese Verbindung ward mit mehreren Nachkommen gesegnet, von denen indessen nur drei, Dora, geb. 20. Januar 1796, verehelichte Friedmann, Sara (Helene), geb. 3. September 1802, gest. 26. März 1890 ledig zu Fürth, und Dr. phil. Jakob Henle, geb. 28. Oktober 1803, gest. 29. Juni 1875 zu Frankfurt am Main als Schriftleiter des »Korrespondenten von und für Süddeutschland«, das Kindesalter überschritten; ein am 13. Oktober 1790 geborner Sohn, mit Namen Abraham, ist als Säugling in seines Erzvaters Schoß eingegangen. Elkan Henle, der von seinem geistig regsamen

---

Emma Pollak (1827—1909) zahlreiche Nachkommen. Ein zweiter Sohn Karl, geb. am 17. Juli 1822, gest. am 1. Nov. 1897 zu München als K. B. Oberstleutnant, vermählte sich mit seiner Base Emma Henle (1843—1909) in zweiter Ehe, aus der zwei Söhne hervorgingen. Ein dritter Sohn, Jakob, geb. 21. Nov. 1826, gest. 23. Sept. 1905 als K. Bayr. Regierungsdirektor zu München, erhielt gleich seinem Bruder Siegmund den bayrischen Ritterstand, seine Familie ist mit Dr. phil. Benedikt Henle, geb. 3. Sept. 1865 zu München, gest. als Chemiker am 3. Jan. 1902 zu Brüssel, im Mannesstamm erloschen. Eine zweite Tochter, Elise, geb. 10. Aug. 1832 zu München, gest. als verehelichte Levi am 18. Aug. 1892 zu Frankfurt a. M. ist die Verfasserin (»Elise Henle«) einst vielgelesener und beliebter, bühnenstarker Lustspiele (die meisten davon in Reclam's Universal-Bibliothek erschienen) und die Mutter einer einzigen Tochter, die August Sonnemanns Gattin ward.

[1]) Moses Fränkel war der Brudersohn des aus Mendelssohns Lebensgeschichte bekannt gewordenen Landesrabbiners David Fränkel (1707—1762), der den Weltweisen im Talmud unterwies. Ein Bruder Ottilies, also Schwager Elkan Henles, war Dr. David Fränkel, der Vorstand der Franzschule zu Dessau, der in seiner Eigenschaft als Kasseler Konsistorialrat zum engeren Umgangskreis Löb Berlins gehörte. Sein Sohn, Dr. phil. Albert Fränkel, starb hochbetagt als Schriftsteller und langjähriger Herausgeber der »Gartenlaube« zu Leipzig.

Vater ein reiches Erbe überkommen hatte, war frühzeitig zum Anwalt seiner Glaubensgenossen geworden und dafür eingetreten, daß ihnen der Genuß der staatsbürgerlichen Rechte nicht länger vorenthalten werde. Als um die Jahrhundertwende die von dem Geheimen Geistlichen Rat und Würzburger Hochschullehrer, dem edlen Dr. Franz Oberthür (1745—1831) wirksam eingeleitete Bewegung zur Verbesserung des Loses der fränkischen Juden in Bayern immer weitere Kreise zog und bei entsprechender Unterstützung durch rege Werbearbeit und geeignete Flugschriften günstige Erfolge versprach, war Elkan Henle der erste, der in einer 1803 zu »Offenbach am Main« gedruckten Schrift »Über die Verbesserung des Judentums« in einer für jene Tage bei einem Juden auffallend gewandten deutschen Sprache für die Hebung des gedrückten Volkes, vor allem seine Gewinnung für deutsches Leben und deutsche Gesittung, wie sie der josephinische Duldungserlaß bereits 1782 angeregt hatte, ohne ihnen freilich im Wesentlichen Geltung zu verschaffen, mit Nachdruck eingetreten ist und passende Vorschläge zur Lösung dieser ebenso heiklen wie schwierigen Frage machte. Diese Abhandlung, deren Verfasser übrigens, um die Nachforschung nach dem in seinen Ansichten ziemlich weitgehenden Urheber zu erschweren, als erfundenen Druckort Offenbach am Main angab[1]) und es vorzog, seinen Namen zu verschweigen, wurde im Jahrgang 1808 der von David Fränkel (1779—1865) herausgegebenen jüdischen Zeitschrift »Sulamith« wieder abgedruckt. Sie verfehlte ihre Wirkung um so weniger, als Elkan Henle 1812, diesem für die Verselbständigung der deutschen Juden durch den preußischen Erlaß vom 11. März ewig denkwürdigen Jahr, in einer neuen Schrift mit größerer Entschiedenheit, wozu ihn die Vorgänge in Hessen (1808), Baden (1808, 1811), Frankfurt (1811) und Preußen ermuntert und ermutigt haben mögen, die Rechte der bayrischen Juden verfocht und zu Nutz und Frommen des Staates für ihre Gleichberechtigung mit den übrigen Bürgern sich ins Zeug legte.

[1]) Die Schrift erschien bei Korn in Fürth.

In dieser »Über die Verfassung der Juden im Königreich Bayern und die Verbesserung derselben zum Nutzen des Staates« (München, 1812) betitelten, dem aufgeklärten bayrischen Finanzminister Maximilian Josef Grafen v. Montgelas (1759—1838) gewidmeten Broschüre unternahm Henle den Versuch, vom Standpunkt eines Neuerungen zugänglichen, weitherzigen Israeliten die nach Abhilfe schreienden Verhältnisse seiner Glaubensgenossen nach der religiösen, vor allem aber staatsbürgerlichen Seite im Sinn einer Schutzschrift zu beleuchten. Er nahm sodann seine gedruckte Darlegung zum Ausgang einer Reihe an das Ministerium des Inneren gerichteter Anträge und Vorschläge, die unter andrem die Bitte aussprachen, daß der mit den Vorarbeiten zu einer Verfassungsänderung zu betrauenden Behörde auch »einige erfahrene, für die vorhabende Veredelung eifrigst bemühte Israeliten« beigegeben werden möchten. Zu diesen Männern zählte vorzüglich der Vorsteher der Münchener Kultusgemeinde, der Hoffaktor Abraham Uhlfelder[1]), ein Verwandter Elkan Henles, der sich, um die in den Ministerien gepflogenen, schwebenden Beratungen und Verhandlungen in einem für die bayrische Judenschaft ersprießlichen Sinn zu beeinflussen, am 8. April 1812 mit einem unmittelbaren Gesuch an den Landesherrn gewandt hatte[2]). Als sich dieser Kundgebung, die übrigens die Vertreter der hauptstädtischen

[1]) Abraham Uhlfelder, aus dem mittelfränkischen Uehlfeld stammend, früher in Mergentheim, später in München (im Rosental) ansässig, war mit Schönle (Schöne, Schandel) David verheiratet und war der Vater von Bella (Babette) Uhlfelder, geb. 1783, die später als Frau des Kaufmanns und Bankherrn Valentin Joëlson (geb. 1778 Heidingsfeld) die Mutter des am 16. Jan. 1802 zu Würzburg gebornen berühmten Staatsrechtslehrers Friedrich Julius Stahl (früher Joëlson) wurde. Eine andere Tochter, Josefine geb. Jan. 1786 zu Mergentheim (Mainbernheim?), gest. am 2. Juni 1855 zu Regensburg, heiratete um 1800 den am 3. Oktober 1863 zu Regensburg verstorbenen Großhändler Gustav Willhelm Henle, geb. 26. Dez. 1775 zu Fürth als Sohn des oben genannten Wolf Henle mithin einen Vetter Elkan Henles. Vgl. Deutsche Rundschau, 40. Jahrg., 1914, S. 101.

[2]) Vgl. A. Eckstein, a. a. O. S. 15 ff, wo die Eingabe wörtlich abgedruckt ist.

Kultusgemeinde mitunterzeichnet hatten, auch die oberfränkischen Juden unter Führung der Bamberger Gemeinde am 22. Januar 1813 anschlossen, konnte Bayern hinter den übrigen Staaten deutscher Zunge nicht länger zurückbleiben, und die unmittelbare Folge war jener berühmte Judenerlaß vom 10. Juni 1813, der allerdings gegenüber der preußischen Verordnung einen unleugbaren Rückstand bekundete. Zwar hatte die bayrische Regierung einen eingreifenden Schritt zur Verbesserung des Zustandes ihrer israelitischen Untertanen unternommen, indem sie ihnen für ihre Kinder die christlichen Schulen eröffnete, ihnen den Ankauf liegender Gründe verstattete, ihnen den Betrieb von Handwerkereien, Fabriken und Gewerben freigab, ihnen erlaubte, wenn sie einmal Meister geworden, selbst wieder jüdische und christliche Gesellen und Lehrjungen aufzunehmen. Allein sie ist, das fühlten alle, vorab Elkan Henle, schmerzlich, auf halbem Wege stehen geblieben: denn sie hatte ihre Zugeständnisse an Bedingungen geknüpft, die »das Gute, was man den Juden bereiten wollte, wieder entrücken«, wie eine die Klagen, Wünsche und Hoffnungen der fränkischen Juden zusammenfassende Flugschrift aus dem Jahre 1833 bemerkte[1]). Die Ansässigmachung wurde mehr denn je beschränkt, der Verehelichung wurden zum Teil unüberwindliche Hindernisse in den Weg gelegt und den Israeliten »dadurch das natürlichste Menschenrecht, ihre Fortpflanzung verkümmert.» Die Vorurteile, die man allenthalben gegen die Bekenner des mosaischen Glaubens hegte, denen man staatsbürgerliche Unreife zum Vorwurf machte und den Vollgenuß der bürgerlichen Rechte vorenthielt, diese Vorurteile zu beseitigen, widmete Elkan Henle den Rest seines Lebenswerkes. Im Jahre 1827 verließen zu München die drei Abteilungen seines Werkes »Die Stimme der Wahrheit in Beziehung auf den Kultus der Israeliten und die diesfalls eingeleitete Umgestaltung mittels Religionslehre, Consistorium und hohe

[1]) Der Titel dieser seltenen Schrift lautet: »Darstellung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten in Bayern mit besonderer Rücksicht auf jene des Unter-Mainkreises. Ihre Klagen, Wünsche und Hoffnungen.« 1833, ohne Ort, 28 Seiten.

Talmudschule« die Presse. In diesem heute zu den buchhändlerischen Seltenheiten gehörenden Druck hat er in eindringlicher, von der Begeisterung des Überzeugten getragenen Sprache die Sache seines Volkes vertreten und die im Titel angedeuteten Aufgaben der Neuzeit im einzelnen ausgeführt, auf daß der alten gegen die Judenheit erhobenen Beschuldigung der Rückständigkeit gänzlich der Boden entzogen werde. Auch auf die durch den Duldungserlaß geschaffene Lage der bayrischen Israeliten bringt er zu Anfang des dritten Bandes die Rede und drückt die Hoffnung aus, daß die glücklich eingeleitete Bessergestaltung ihres Schicksals erweitert werden möge, damit die letzten einengenden Schranken fielen, die seine staatstreuen Glaubensgenossen von den übrigen Bewohnern des Königreichs trennten. Die Erfüllung dieses Lieblingswunsches zu erleben, sollte Elkan Henle nicht mehr vergönnt sein. Am Nachmittag des 14. Oktobers 1833 gegen zwei Uhr gab er im gesegneten Alter von nahezu 72 Jahren zu Fürth seinen Geist auf. Seine Witwe kehrte in ihr Vaterhaus nach Dessau zurück, wo sie 76 Jahre alt am 19. Juli 1846 ihre Tage beschloß.

Wenige Wochen vor Elkan Henles hundertstem Geburtstag, am 10. November 1861, verfügte Bayerns edler Landesvater, Maximilian II. im Landtagsabschied die Aufhebung der verletzenden Sätze 12, 13 und 18, I des Judenerlasses, womit die hauptsächlichsten Beschränkungen, unter denen die Juden Bayerns noch zu leiden hatten, endgültig schwanden: die schönste und sinnigste Feier der 100. Wiederkehr des 7. Dezember, die man E. Henle hätte bereiten können.

Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren.

Von M. Brann.

Von den großen Pfadfindern der Wissenschaft des Judentums haben die allermeisten den dornenvollen Weg der Selbstbelehrung zurücklegen müssen. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob sie im Westen oder im Osten Europas heimisch waren. Von unsern engern deutschen Landsleuten haben Nathan Adler, Julius Fürst, Abraham Geiger, Hirsch Graetz, Salomon Herxheimer, Samson Raphael Hirsch, Samuel Holdheim, David Joël, Saul Isak Kämpf, Lazarus Landshut, Jakob Levy, Meier Abraham Levy, Salomon Pleßner und Bendix Zuckermann[1]) sich niemals des Vorzugs erfreut, am methodisch geordneten Lehrgang einer wohleingerichteten Unterrichtsanstalt teilzunehmen. Ihr Lebensgang und die Art und Weise, wie sie die Schätze ihres Wissens erwarben, vertieften und verwerteten, wie allmählich bei ihnen Aufklärung, Bildung und wissenschaftlicher Sinn erwachte und fortschritt, ist an sich schon ein wichtiges Stück der neueren Kulturgeschichte unserer Glaubensgemeinschaft. Der unwiderstehliche Wissensdrang, der für den gesamten Geschichtsverlauf der Judenheit charakteristisch ist, bewährte sich hier wieder einmal in glänzender Weise. Wie er angesichts der neuen Bewegung der Geister still und allmählich selbst hier in der Ostmark aufkeimte, gedieh und sich zu erstaunlicher Blüte emporentwickelte, läßt sich an einer kurzen Reihe von Ereignissen und Vorgängen, die an sich wenig auffällig sind, sehr wohl veranschaulichen.

---

[1]) In diesem Zusammenhang genügt für jeden, der sich über die im Text genannten Gelehrten und ihre literarische Tätigkeit näher unterrichten will, der Hinweis auf die Sonderartikel, die jedem Einzelnen in der American Jewish Encyklopedia gewidmet sind.

Am 12. Dezember 1769 schrieb Moses Mendelssohn seine abwehrende Antwort auf das zudringliche öffentliche Sendschreiben des Diakonus Lavater in Zürich. Die Nachricht von der klugen und mannhaften Entgegnung erweckte überall die Teilnahme der Juden. Selbst in der Judengasse des weltentlegenen Städtchens Wolcz (jetzt Deutsch-Krone) erwachte die Wißbegierde. Es hat allerdings reichlich zwei Jahre gedauert, bis die Nachricht von dem wunderlichen Briefwechsel dorthin verschlagen wurde. Wie überall brachten wohl auch hierher die Kaufleute, die regelmäßig die Frankfurter Messe besuchten, die Kunde davon mit. Ihr Rabbi, der davon erfuhr, R. Simcha Aschkenasi[1]) — sein Zuname Aschkenasi, d. h. der Deutsche, war wohl das einzige echt Deutsche an ihm — wünschte der Sache auf den Grund zu kommen. Einen seiner

[1]) Er war nach der 1788 (גואל ישראל) von den Sopher Meir Herz b. Naphtali Hirsch aus [Märk.] Friedland angelegten Totenliste der Gemeinde der zweitälteste Rabbiner der Gemeinde. Als ältesten kennt die Liste den R. Josua, den ich, wie mir scheint, bereits in meiner Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl (Jahrb. für 1896 S. 117, Anm. 46, vgl. S. 112, Anm. 23) richtig als den Urenkel und Namensträger des berühmten Krakauer Rabbiners, des Verfassers der Meginne Schlonoh, und als den Bruder des Schneidemühler Rabbiners R. Naphtali Herz nachgewiesen habe. Er war der vermutlich unmittelbare Nachfolger des R. Abraham Mordechai b. Israel Heilprunn, der am Sonntag, [24. Thammus 4670 =] 24. Juli 1707 in Frankfurt a./O. die Berliner Ausgabe des עין יעקב approbiert hat und nachmals Rabbiner in Wronke gewesen ist. Dessen Vorgänger war R. Naftali Herz b. Mosche Spitz, der 1691 in Dyhernfurth das ס' ילקוט דוד seines Sohnes David herausgab (MS. XL (1896), S. 524, Anm. 2). Die Namen der früheren Seelenhirten sind verschollen. Es wird deren wohl schon etliche ältere gegeben haben, da der Stiftungsbrief, auf Grund dessen sich die Juden unmittelbar neben der Stadt auf der »Kicka« niederließen, ihnen 1623 vom Starosten Weyler für einen Grundzins von 150 Gulden erteilt war (Schnitt, FWF, Gesch. des Deutsch-Kroner Kreises, S. 159 ff.). Im übrigen ist unser Örtchen auch sonst für die Geschichte der Ostjudenheit nicht ganz uninteressant. Es ist — freilich durchaus mit Unrecht — durch einen polnischen Geschichtsschreiber in den Ruf gekommen, daß die dortige Judenansiedlung eine der ältesten im europäischen Osten gewesen sei und schon 1085 bestanden habe. Vgl. meinen kurzen Artikel in der Monatsschrift, Jahrg. 1909, S. 589, und jetzt Germania Judaica I, 1, S. 86.

Talmudjünger, der in Berlin seine Studien fortsetzte, beauftragte er darum, ihm die Schriftstücke zugänglich zu machen. Als er sie aber in Händen hatte, waren sie für ihn wie das versiegelte Buch, von dem der Prophet (Jesaia 29, 12 f.) spricht, da er sie weder lesen noch verstehen konnte. Er ließ deshalb nicht ab, seinen Schüler zu bedrängen, daß er ihm das Schreiben verdolmetsche und erläutere. Einer seiner Mahnbriefe vom [1. Nissan 5542 =] 4. April 1772 ist uns erhalten. Nach langem Sträuben unterzog sich der junge Mann der Aufgabe, die weit über seine Kraft ging, weil er selbst die deutsche Sprache keineswegs beherrschte. Aber dem Befehl des Meisters gehorsam, übersetzte er wirklich Mendelssohns Brief ins Hebräische und schrieb nach der Weise eines richtigen Halachisten einen umfangreichen hebräischen Kommentar dazu. Allerdings hätte er bei der Niederschrift in seinen kühnsten Träumen nie geahnt, daß das mehr oder minder mangelhafte Erzeugnis seines Fleißes jemals einem Sprachmeister wie Hartwig Wessely[1]) zugeschrieben werden würde.

Acht Jahre später gab Moses Mendelssohn seine hochdeutsche Pentateuch-Übersetzung heraus und ließ sie mit hebräischen Buchstaben drucken, um seinen Glaubensgenossen deren Verständnis zu erleichtern oder wenigstens zu ermöglichen. Der erste Erfolg war mangelhaft. Ein zuverlässiger Gewährsmann, Prof. Döderlein, stellte in einer sehr anerkennenden Anzeige des neuen Buches[2])

[1]) Vgl. Salomon Fuchs, Schreiben an Lavater von Moses Mendelssohn, aus dem Deutschen ins Hebräische übertragen und mit einem Kommentar versehen von Hartwig Wessely. Zum ersten Mal nach einer Handschrift aus der Bibliothek Halberstams herausgegeben, nebst Einleitung und Anmerkungen. Berlin 1892, 8. Der Cod. Halberstam ist jetzt Nr. 427 der hebräischen Handschriften des Jews' College in London, vgl. Hirschfelds Katalog dieser Sammlung, S. 136. Der richtige Tatbestand, wie er im Text geschildert ist, ergibt sich aus der Einleitung zu Cod. 206 der Bibliothek des jüd.-theol. Seminars. Die Übersetzung ist identisch mit der von Fuchs aus dem Cod. Halberstam abgedruckten. Nur fehlt in letzterem die gesamte bei uns vorhandene Einleitung.

[2]) In seiner »auserlesenen theologischen Bibliothek«, Bd. I, S. 156, angeführt im Anhang zum Katalog der Rosenthalschen Bibliothek Nr. 2584.

die Tatsache fest: »Wir haben diese Übersetzung verschiedenen, nicht eben ungelehrten Juden vorgelegt, aber es war ihnen schwer, das Deutsche zu lesen, oder den Sinn zu finden. Noch sind sehr wenige[1]) an Geist, Genie und Sprache so gebildet, daß sie gute und reine Übersetzungen mit Vergnügen und Nutzen lesen«.

Wie schnell aber selbst hier im Osten die Wendung eintrat, lehrt ein anderes, erst jüngst in den Besitz des jüdisch-theologischen Seminars gekommenes handschriftliches Büchlein aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Danach saß in Schmiegel, einem unbedeutenden Städtchen der deutchen Ostmark[2]), ein mit Namen nicht benannter Jude, der mit rührendem Fleiß und hingebendem Eifer die Schriften Herders und Schleiermachers las und studierte und sich daraus offenbar für seinen eigenen Gebrauch in jüdisch-deutscher Schrift mit erstaunlicher Genauigkeit und in gewandter hochdeutscher Darstellung reichliche Auszüge machte.

Noch mehr als ein Jahrzehnt verging in jener Gegend, bis unter der wiederhergestellten Kgl. preußischen Herrschaft die Regierung anfing[3]), sich um den systematischen Unterricht der Jugend zu kümmern. Diese Fürsorge übte schon nach kurzer Frist ihre wohltätige Wirkung selbst in den engen Konventikeln der Talmudjünger in Glogau, Lissa und Posen aus. Fast jeder »Bachur« bemühte sich, in Wort und Schrift der hochdeutschen Sprache kundig zu werden, und mit einem hohen Grad von Befriedigung über die mühsam errungene Bildung verabscheute er von Stunde an jedes jüdisch-deutsche Wort und jeden unangenehmen Nebenton selbst in der Umgangssprache. Der und

[1]) Auch hier im Osten gab es deren einige schon in den Tagen Mendelssohns. Ich brauche nur an den Dichter Ephraim Moses Kuh in Breslau und den Philosophen Salomon Maimon zu erinnern. Vgl. die Abhandlung Eschelbachers über »die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn« in der Festschrift zum 70. Geburtstag Martin Philippsons, S. 168 ff.

[2]) Etwa 1800 gab es hier unter 2125 Einwohnern 235 Juden (Wuttke, Städtebuch des Landes Posen, S. 438).

[3]) Vgl. meine Abhandlung, »Heinrich Graetz« in Jahrgang 1917 der MS. S. 323, Anm. 2. (Sonder Abz. S. 3, Anm. 2).

jener wagte sogar, die sauer ersparten Groschen dazu zu verwenden, um sich bei einem Gymnasiallehrer wenigstens einmal wöchentlich eine Anleitung zum Studium der lateinischen oder französischen Sprache geben zu lassen. Hin und wieder war einer sogar schon so modern[1]), daß er sich nach der Weise der damaligen bürgerlichen, besonders der studierenden Jugend, ein Stammbuch[2]) anlegte und sich von seinen Freunden Eintragungen, und zwar am liebsten solche in hochdeutscher Sprache machen ließ, die selbstverständlich Versicherungen ewiger Treue und Zuneigung zum Inhalt hatten. Es ist nicht viel, was von dieser Literatur in weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Zwei solche Büchlein aus dem Anfang der dreißiger Jahre liegen mir vor. Beide waren einst das Eigentum von jungen Leuten, die in Lissa den Talmud studierten[3]). Die

---

[1]) Über die Sucht der südpreußischen Juden, alle Moden mitzumachen, redet bereits Struensee in seinen »Blicken auf Südpreußen vor und nach dem Jahre 1793« und hielt gerade diesen Hang, dessen moralisch bedenkliche Seite er sehr wohl erkannte, für ein Mittel, die Juden den übrigen Einwohnern ähnlich zu machen (Wuttke, a. a. O. S. 228).

[2]) Vgl. Heydenreich, »Handbuch der praktischen Genealogie« II, 188 ff. Für den jüdischen Kreis gehören zu dieser Literaturgattung die Lobgedichte, die den Verfassern von Büchern gewidmet und seit dem 17. Jahrhundert von diesen veröffentlicht wurden. Joseph Penços allegorisches Drama אסירי התקוה, das 1672 in Amsterdam im Druck erschienen ist, enthält z. B. allein etwa 20 dieser Sorte von Poesien (s. Rosenthal, S. 585, der zwei, freilich ungenannte Dichter mitzuzählen vergessen hat). Von Stammbüchern unter den Juden erfahren wir erst aus der Mendelssohnschen Zeit etwas, vgl. zuletzt die Mitteilungen Vogelsteins aus Isak Euchels Stammbuch in der Festschrift zum 70. Geburtstag Philippsons, S. 280 ff.

[3]) Beide — Heimann Cohn, geb. 1815 in Samotschin und gest. das. am 6. Januar 1871, u. Abraham Cohn, aus Gr. Glogau — waren Alters- und Studiengenossen meines sel. Vaters. Aus dem Nachlaß beider sind der Bibliothek des jüd.-theol. Seminars Bücher überwiesen worden. Besonders bemerkenswert ist die große Sammlung, die von Abr. Cohn (geb. in Glogau, 27. April 1816, gest. in Posen 4. Mai 1903) herrührt. Wie ein echter Bücherfreund hat er seine Erwerbungen fleißig studiert und mit zahlreichen wertvollen Bemerkungen an allen Orten

Eintragungen darin rühren teilweise von Männern her, die nachmals Ruf und Ansehen in weiten Kreisen gewonnen haben. In dem einen hat L. Landshuth[1]), dem wir das sehr brauchbare und vielbenutzte Onomasticon auctorum hymnorum hebraeornm[2]) und eine vortreffliche Geschichte des Berliner Rabbinats verdanken, sich verewigt. Einige Blätter später erscheint ein älterer Zeitgenosse Joseph Toeplitz, der sich mit einem gewissen Selbstbewußtsein als den Verfasser der preußischen doppelten Buchführung bezeichnet. In der Tat ist sein Buch 1832 in Berlin unter dem Titel: »Preußische doppelte Buchhaltungsmethode« im Druck erschienen. In Lissa unterrichtete damals der Verfasser die wißbegierigen jungen Talmudisten für billiges Geld in der deutschen Grammatik nach den Wurst'schen Lehrbüchern und in der Mathematik nach dem ins Hebräische übersetzten Euklid, und seine Nachfahren[3]) sind bis auf die Gegenwart den mathematischen Studien treu geblieben. Das andere schöner ausgestattete Büchlein weist eine dreisprachige Freundschaftsversicherung des stud. phil. Wolf Landau auf, offenbar desselben, der nachmals Zacharias Frankels Nachfolger im Oberrabbinat in Dresden geworden ist. Darin begegnet uns sogar ein mit allen studentischen Sinnbildern, mit gekreuzten Schlägern und einem innig verschlungenen Händepaar geschmücktes

---

und Enden versehen. Er hat auch einige Aufsätze in dieser MS. veröffentlicht, vgl. Jahrg. XIX (1870), 528. XX, 271. 463. XXI, 429. Die erste Nachricht über seine Büchersammlung s. bei Steinschneider, HB. I, S. 63. Im Jahre 1896 ist eine Sammlung seiner hebräischen Dichtungen unter dem Titel באר אברהם in Posen erschienen.

[1]) Steinsch. CB. Nr. 6112. Jew. Ene. VII, 616.

[2]) Zunz zitiert es bekanntlich stets als »Onom«. Bekannter ist der Titel עמודי העבודה.

[3]) Sein Sohn, Prof. Julius Toeplitz, lehrte am Gymnasium in Lissa, sein Enkel, Prof. Emil T., bis zu seinem jüngst (23. August 1917) erfolgten Tode am Johannes-Gymnasium in Breslau, und sein Urenkel, Prof. Otto T., lehrt gegenwärtig an der Universität in Kiel Mathematik. Eine 1814 angelegte handschriftliche Sammlung hebräischer Briefe des Jos. Toeplitz (st. in Lissa 13. Februar 1855) an seine Freunde, besonders an seinen Schwager, den Emdener Rabbiner Abr. Löwenstamm, gerichtet, habe ich gesehen.

Blatt, das von Friedrich Wilhelm Levysohn herstammt, der als Buchhändler in Grünberg u. A. Geigers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie verlegt hat, und nachmals Vertreter seines Heimatkreises in der Paulskirche in Frankfurt a. M. geworden ist[1]).

Damals gerade tat die preußische Regierung einen weiteren Schritt, um die neu gewonnene Judenschaft des Großherzogtums Posen zum Vollbesitz der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Gleichberechtigung vorzubereiten. In der »vorläufigen Verordnung wegen des Judenwesens in der Provinz Posen« vom 1. Juni 1833 wurde den jüdischen Verwaltungsbehörden zur Pflicht gemacht, »dafür zu sorgen, daß es keinem schulfähigen Kinde am gehörigen Schulunterricht fehle« (§ 9).

Schreiben und Lesen in deutscher Sprache wurde immer mehr das Gemeingut des heranwachsenden jüdischen Geschlechts, wenngleich die Leistungen der damaligen Volksschulen noch recht unzulänglich waren[2]). Niederschriften in hochdeutscher Sprache und in deutschen Buchstaben wurden allmählich die Regel. Dem nachwachsenden Geschlecht erschien das bald so selbstverständlich, daß es die älteren Zeugnisse dieser neumodischen Geistersichtung meist achtlos zu Grunde gehen ließ. Nur hin und wieder sind Lebenserinnerungen, Briefsammlungen, Darstellungen einzelner Ereignisse, Gedenk- nnd Tagebücher von pietätvollen Enkeln und Urenkeln aufbewahrt worden. In diese Literaturgattung, die den Reiz einer ganz besonders eigenartigen Frische an sich trägt, gehört das umfangreiche Tagebuch, das uns über H. Graetzens aufsteigenden Werdegang Aufschluß gibt. Hier ist sogar der

[1]) Er war am 13. Juni 1815 in Glogau geboren und starb am 26. Mai 1871, vgl. Grünberger Wochenblatt vom 11. Oktober 1839.

[2]) Über die jüdischen Schulverhältnisse in der Provinz Posen vgl. oben S. 234, Anm. 3 und die Abhandlung Kanopkas in der Ztschr. der histor. Gesellschaft für die Prov. Posen, Jhrg. XXVI (1911), S. 276 ff., sowie dessen Mitteilungen aus Lehrer-Eingaben, Prüfungs- und Revisions-Protokollen aus den Jahren 1824—1854, a. a. O. S. 257 ff. Im Urteil über die Minderwertigkeit der neuen, übrigens sowohl der christlichen, als der jüdischen Schulen, stimmt mit ihm Laubert überein, a. a. O. XXVIII (1913), S. 150 ff.

Verfasser selbst einmal der Aufbewahrer geworden. Er begann mit den Aufzeichnungen in seinem sechzehnten Lebensjahre im [Elul 5593 =] August/September 1833 und setzte sie 22 Jahre lang bis zu seinem dritten Amtsjahr in Breslau (20. September 1856) fort. Von den sechs Heften[1]), in denen sie niedergelegt sind, erfuhren bei seinen Lebzeiten selbst seine allernächsten Angehörigen nicht ein Wort. Erst nach seinem Tode sind sie wohlverwahrt, von seiner Witwe in seinem Schreibtisch gefunden worden[2]).

In der Regel hat er seine Gefühle, Gedanken und Erlebnisse in deutscher Sprache mit deutscher Schrift festgehalten und dabei zusehends an Gewandtheit in der Handhabung und Beherrschung der Muttersprache zugenommen. Nur für die Datierung der Er-

[1]) Das Tagebuch ist, wie ich bereits im vorigen Jahrg. der MS. S. 326, Anm. 1 (S. A. S. 6) mitgeteilt habe, nahezu vollständig erhalten. Heft I beginnt mit dem Elul 5593 und schließt mit einem Eintrag von Montag, den [27. Adar 5597 =] 3. April 1837 und umfaßte ursprünglich 235 Oktavseiten, von denen jetzt etwa 56 fehlen. Heft II, 174 Oktavseiten stark, beginnt mit einer Eintragung vom [27. Adar 5597=] 3. April 1837 und schließt mit einer solchen von Sonntag, den [25. Thammus 5600 =] 26. Juli 1840. Es fehlen davon nur S. 145—156. Heft III, 179 Oktavseiten stark, beginnt mit Montag, den [25. (wohl Schreibfehler für 26.) Thammus =] 27. Juli 1840 und schließt Mittwoch, [30. Siwan 5602 =] 8. Juni 1842. Heft IV, 90 Quartseiten stark, beginnt Montag, [5. Tammus 5602 =] 13. Juni 1442 und reicht bis Mittwoch, den [14. Ijar 5605 =] 21. Mai 1845. Heft V, 47 Quartseiten stark, beginnt mit dem [28. Ijar 5605=] 4. Juni 1845 und schließt mit dem 25. März 1853. Heft VI, 36 Quartseiten stark, enthält Aufzeichnungen vom [20. Kislew 5610=] 5. Dezember 1849 bis zum 20. Septbr. 5616 oder 1856. Die letzten vier Hefte sind tadellos erhalten. Der erhaltene Teil umfaßt somit mehr als 700 Seiten. Heft I berichtet über die Erlebnisse in Wollstein und Zerkow, Heft II über die in Oldenburg, Heft III über die Tätigkeit als Hauslehrer in Ostrowo, Heft IV über die Zeit der Studien an der Breslauer Universität, Heft V und VI über die Bemühungen um eine Lebensstellung und die ersten Breslauer Amtsjahre.

[2]) Das Ganze ist bereits von meinem Freunde Phil. Bloch zu seiner vortrefflichen Abhandlung »Heinrich Graetz. Ein Lebens- und Zeitbild«, die zuerst im Jahrgang 1903 dieser Ms. und dann auch als S. A. »zum 50jährigen Jubiläum des jüd.-theol. Seminars« Posen 1904 erschienen ist, verwendet worden.

ignisse hat er stets den jüdischen Kalender, der damals noch voll nd ganz den jüdischen Lebenskreis beherrschte, angewendet. Einer remden — der französischen oder lateinischen, mitunter auch der alienischen und sogar der griechischen — Sprache bediente er ch nur, wenn die Vorgänge, die er aufzeichnete, einem etwaigen elegentlichen Entdecker oder heimlichen Nachleser des Tagebuchs icht ohne weiteres verständlich sein sollten. Hin und wieder t er es wohl auch bloß zu dem Zwecke, um sich im schriftlichen iebrauch der Sprache, die er gerade erlernte, zu üben. Wenn ber sein tief religiöses Gefühl überströmte, geriet er ganz von elbst in sein geliebtes Hebräisch, das ihm wie eine zweite Mutter- prache in grammatischer Korrektheit geläufig war, ohne daß er uf stilistischen Aufputz größeren Wert legte.

So tragen alle seine Aufzeichnungen den Charakter einer ngeschminkten Rechenschaft vor sich selbst, einer peinlich ge- issenhaften Beurteilung der eigenen Gesinnungen und Hand- ungen. In allen seinen Wanderjahren haben die unscheinbaren Heftlein ihn als seine treuen und verschwiegenen Freunde be- leitet. Die Niederschrift der Erlebnisse war ihm eine Befreiung er Seele, ein lebendiger Quell des Trostes in den Sorgen der iegenwart und ein ständiger Antrieb zu tatkräftigem Weiter- reben auf seiner Lebensbahn. Aus dem überreichen Inhalt will ch nur einige mehr oder minder kärgliche Kostproben aus den ehr- und Wanderjahren geben.

Von seinen Knabenjahren ist im Tagebuch nicht die Rede. Aber in seiner Lebensbeschreibung[1]), die er vor dem Antritt eines hiesigen Amtes am 16. Dezember 1853 in Berlin für die Aufsichtsbehörde des Seminars niederschrieb, berichtet er darüber ehr kurz Folgendes: »Im Jahre 1817 in einer kleinen Stadt des Großherzogtums Posen geboren, entwickelte sich in mir früh- eitig, ehe ich noch die Elementarschule verlassen hatte, eine

[1]) Die Urschrift befindet sich bei den Akten des Kuratoriums der Fränckelschen Stiftungen, betr. den Seminarlehrer Dr. Graetz. Ich habe ie im vorigen Jahrgang der MS., S. 343 ff. veröffentlicht.

entschiedene Neigung für Wissen überhaupt und namentlich für Religion, Bibelkunde und die hebräische Sprache«. Die kleine Stadt, in der seine Wiege stand, war Xions oder Kschons[1]). Sie lag im Osten der Provinz in der Nähe der Warte und gehörte zu den kleinsten Ortschaften jener Gegend. Die gesamte Einwohnerschaft belief sich in seinem Geburtsjahr auf 775 Seelen. In seinen ersten Jugendjahren zogen seine Eltern, die sich kümmerlich von einem unbedeutenden Fleischereibetrieb ernährten, nach Zerkow oder Scherkowo[2]), einem Örtchen, das noch einige Meilen weiter östlich lag und damals gar nur 714, und zwar 111 jüdische neben lauter polnischen Einwohnern zählte. »Als das Städtchen zum zweiten Mal preußisch wurde«, berichtet Wuttke, ein gründlicher Kenner und Darsteller der Geschichte unserer Ostmark, »gab es außer dem Bürgermeister, der nicht deutsch sprach, nur noch einen Bürger, der lesen konnte. Langten Briefe vom nächsten Postort Wreschen an, so wurden sie zu ihm gebracht, und er las sie feierlich auf offener Straße vor. Eine polnische Schule wurde hernach eingerichtet, in der auch deutsches Lesen unterrichtet wurde. Außer der Fibel gab es damals kein deutsches Buch in der Stadt. Die polnische Schule hatte keinen Bestand. Eine bessere deutsche entstand, ja sogar eine Leihbibliothek«. Die Schule und die Leihbibliothek waren die ersten Bildungsstätten, in denen der junge Graetz seinen Wissensdurst befriedigen konnte. Schon im dreizehnten Lebensjahr begann er, sich literarisch zu betätigen. Das erste Problem, das ihn zur Darstellung reizte, war die Wahrnehmung, daß die Juden und die Christen die Ereignisse nach einer verschiedenen Zeiteinteilung ordneten. Am Mittwoch [27. Elul 5590 =] 15. September 1830, also etwa sechs Wochen vor seinem 13. Geburtstag, begann er in Zerkow in hebräischer Sprache ein kalendarisches Werkchen über »die jüdische und deutsche Zeitrechnung« unter dem Titel

---

[1]) Xions ist die heute noch übliche offizielle Namensform. Kschonz schreibt Wuttke a. a. O. S. 350 f.

[2]) Wuttke a. a. O. S. 433 f.

חשבון העתים, auszuarbeiten und hat es, etwa fünfzehn Jahre alt, in Wollstein vollendet[1]).

Hierher brachten ihn die Eltern schon im dreizehnten oder kurz nach Vollendung des dreizehnten Lebensjahres. Dieses Örtchen mit seinen drittehalb tausend Einwohnern lag in anmutiger Gegend zwischen zwei Seen nur wenige Meilen von der brandenburgischen Grenze entfernt. Es galt als eine deutsche Stadt. Nur der vierte Teil der Einwohner waren Polen. Die achthundert Juden hielten sich nach Sprache und Lebensführung zu den Deutschen[2]). Ihr Rabbiner, R. Samuel Munk[3]), gehörte ganz der alten Schule an, war aber milde und nachsichtig gegen die Jünger, die auch profanem Wissen nachgingen, wofern sie nur die halachischen Studien nicht arg vernachlässigten. Über die sonstigen Bildungsmöglichkeiten berichtet Graetz selber, dem ich nun fast ganz das Wort überlasse. Als sein Kalender-Büchlein fertig war, widmete er einen Teil seiner Mußestunden der Führung seines Tagebuches.

Die jetzt verlorenen ersten 4 Seiten des ersten Heftes enthielten, wie der Zusammenhang lehrt, im Hinblick auf seine damalige Lage, Betrachtungen über die Entfernung von der Heimat, über die Trennung von den Angehörigen und über das Heimweh, das ihm Tränen ausgepreßt hat. »Und doch war dieses Getrenntseyn (S. 5). die Basis meines künftigen Seyns.« Schon im Winter, schon im Elternhause habe er eine Neigung zu »Lektüren« gehabt. »Jedes Buch entzückte mich wie jeden Neugierigen, denn mein Gefühl nahm noch keinen Anteil daran, und Hugo von Felseneck, der erste Ritterroman, hatte mich ganz bezaubert. Nun fing ich an, dieses

---

[1]) Es wurde, wie Bloch a. a. O. S. 17 berichtet, fein säuberlich abgeschrieben in seinem Nachlaß vorgefunden. Mir liegt es nicht vor.

[2]) Wuttke, a. a. O. S. 468 f. Meyer, Geschichte des Landes Posen, S. 377.

[3]) Unsere Seminar-Bibliothek besitzt sein Mohelbuch (Beschneidungsregister), das von 1794—1840 regelmäßig geführt ist und über den männlichen Zuwachs der Gemeinde während dieser Zeit zuverlässige Auskünfte gibt.

mehr zu genießen, zumal, da ich von Kronthal[1]), einem wahren Menschen und Menschenfreunde, dem Bibliothekar, gratis zu lesen bekam. Die kleine Geschichte von Bredow[2]), die Campeschen Reisebeschreibungen und endlich Theofron[3]) bildeten mich sichtbarlich zu einem andern Menschen«.

In den ersten Wochen seines Aufenthalts in Wollstein beschäftigte er sich neben den Talmudstudien eifrig mit Rechtschreibung und deutscher Grammatik, worin er zwei junge Damen zu unterrichten hatte, schrieb einen begeisterten Hymnus über den Frühling in hebr. Sprache und wollte im August bereits mit Benzion Behrend[4]), seinem besten Freunde, anfangen, Latein zu treiben. In der Tat lernten sie die fünf Deklinationen und zahlreiche Vokabeln auswendig, legten aber schon nach vierzehn Tagen die Lateinische

---

[1]) Er, hieß nach seinem Leichenstein Dob Baer Kronthal, war der Besitzer einer Leihbibliothek und starb im Frühjahr (2. Ijahr =) 11. April 1834. Mit seinen Nachkommen, die nach Posen zogen, blieb Graetz jeder Zeit in freundschaftlichem Verkehr.

[2]) Gemeint sind wohl die »merkwürdigen Begebenheiten aus der allgem. Weltgeschichte« von Gabr. Gottl. Bredow, die 1803 in erster und 1880 in 37. Aufl. erschienen sind. Das Büchlein war bei den Juden sehr beliebt und ist noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ins Hebräische übersetzt worden. Über Bredow s. ADB. Bd. III, S. 282 f.

[3]) Damals erschien gerade die vierte Auflage von Joachim Heinrich Campes sämtlichen Kinder- und Jugendschriften in 37 Bänden (Braunschweig 1829—1832). Seine Reisebeschreibungen und sein Teophron oder »der erfahrene Ratgeber für die unerfahrene Jugend« waren auch bei den Juden eine sehr beliebte Lektüre. Teile seiner Reisebeschreibungen wurden 1807 von Mose Frankfurt, 1818 von Mendel Levin, 1823 von Mordechai Aharon Günzburg, 1824 von David Samoscz (Zedner 165, Zeitlin 320), Teophron aber von David Samoscz 1819 unter dem Titel תוכחת מוסר, von Baruch Schönfeld 1831 u. d. T. מוסר השכל und von Hirsch Anopolsky 1865 u. d. T. אביעזר (Zedner a. a. O. Zeitlin S. 5) ins Hebräische übersetzt. Über Campes Leben und Werke vgl. ADB Bd. III, S. 733 ff. Über den Ritterroman Hugo von Felseneck habe ich nichts ermitteln können.

[4]) Er wurde nachmals sein Schwager. Das Wichtigste über ihn und seinen Lebensgang habe ich in der MS 1917, S. 327, S. A. S. 7, bereits mitgeteilt.

Grammatik bei Seite, und nach dem Versöhnungstage, 23. September 1833, begann Graetz mit der französischen Sprache, »welche mir einen rechten Begriff vom Fühlen des Sentimentalischen und vom Geschmack beibrachte. Ich würde sehr lange vielleicht zu tun gehabt haben, ehe ich den deutschen Genius gekannt hätte, und ich behaupte daher, daß man seine Muttersprache richtig sprechen, schreiben und fühlen nur durch eine fremde lebende Sprache lernt.«

Wohnungssorgen drückten ihn nieder. Seine kleinliche, stets übelgelaunte Wirtin — beiläufig die Schwester seiner Mutter — machte ihm den Aufenthalt zur Qual. »Ich zog deswegen (S. 7) vor, den darauf folgenden Abend lieber im בית המדרש zu schlafen, so furchtsam ich auch vor Toten und Geistern und so abergläubig wir Juden auch sind, daß die Manen sich in solchen heiligen Orten einfinden[1]). Auf die harte Holzbank legte ich mein sorgenvolles Haupt, deckte mich mit einem Mantel zu und durchbrachte die Nacht unter Schluchzen und Einschlummern, Furchthaben und Auffahren. Denn die Phantasie vergaß auch nicht, das ihrige beizutragen, mir Schreckensbilder zu zeigen.« Schließlich erfuhr der Rabbiner von seiner Not und verschaffte ihm die Wohnungsmiete. Er blieb bei der Tante und studierte bis ein Uhr nachts das Französische. Einen Teil seiner freien Zeit nahm von da an (Kislew=November/Dezember 1833) der Unterricht in Anspruch, den er erteilte, um sich ein kärgliches Taschengeld »pour les chandelles, que j'avais besoin«, redlich zu verdienen. Freilich nahm dabei sein unbewachtes Herz an den Fortschritten der jungen Damen, die er unterwies, einen viel lebhafteren Anteil, als deren Studien es notwendig machten. Die Erscheinungen in diesem Bereich erpreßten ihm bald den Stoßseufzer: »Ach, wenn Lieben und Geliebtwerden Seligkeit ist, so ist Lieben und Nichtgeliebtwerden Höllenqual«. (S. 17.) Überhaupt bereiteten ihm die Privatstunden manche außergewöhnliche Unannehmlichkeit. Um dieselbe Zeit lernte bei ihm ein Ladenjüngling deutschen

[1]) Vgl. z. B. Kidduschin 29 b.

Briefstil und kaufmännisches Rechnen und erfüllte ihm aus reiner anhänglicher Dankbarkeit, wie er sagte, einen lange gehegten Herzenswunsch, indem er ihm eine silberne Taschenuhr schenkte. Aber wie wurde ihm die Freude vergällt. Schon nach kurzer Frist kam es an den Tag, daß der Jüngling seinen Lehrherrn bestahl und mit dem unrechtmäßig erworbenen Gelde sich und andern Gefälligkeiten erwies. »O Eitelkeit«, bekannte sofort der schwer enttäuschte Lehrer, »wie verschiedenartig und verderblich sind deine Gifte für das Menschengeschlecht, und welch eine Quelle der Trauer und Schande wird sie mir. (S. 47). Ach, Furien der Reue, der Scham, der Verzweiflung und die schrecklichste, die Ungewißheit, peitschten mich unaufhörlich und zerfleischten mein Inneres (S. 49)«. Selbstverständlich dachte niemand ernsthaft daran, dem arglos Beschenkten einen sittlichen Tadel anzuheften. Er selber aber notierte im eifrigen Streben nach makelloser Gesinnungsreinheit: »Doch hatte dieses Ereignis soviel Nutzen für mich, daß ich den Hochmut einigermaßen abwarf und mich selbst zu kennen, welches nach Thales und Chilo die schwerste Kunst ist, anfing«. Und dann weiter: »Bei dieser Gelegenheit äußerte sich auch bei mir eine sehr gute Eigenschaft, daß ich gemeinnützig gern mein Wissen andern mitteile, wofür ich aber bis daher noch immer übel belohnt wurde« (S. 56).

Alle solche Zwischenfälle hinderten ihn in keiner Weise daran, sich mit stets gleich bleibendem Heißhunger auf alle erreichbaren Wissensgebiete zu stürzen. Als in jener Zeit sein Bücherfreund Kronthal gestorben war, siedelte er gern, um aus der Büchersammlung Nutzen zu ziehen, in die verlassene Wohnung über. Über einen Monat schlief er dort und las dabei eine Menge Bücher. »Auch im Französischen«, erzählte er, »machte ich damals bedeutende Fortschritte. Ich las à l'aide d'un dictionnaire incomplet la vie et les actions de Napoléon que je ne comprenais pas tout« (S. 20). Gleichzeitig bot sich ihm eine günstige Gelegenheit, sich im mündlichen Gebrauch der französichen Sprache zu üben. Es hielt sich nämlich damals der frühere Direktor des benachbarten Züllichauer Gymnasiums, namens Marquart, in Wollstein auf, ein Mann von

gründlichen Kenntnissen in den klassischen und modernen Sprachen. Erst nach vielen verfehlten Versuchen gelang es dem wissenshungrigen Lehrling, seiner angeborenen Schüchternheit Herr zu werden und allmählich einen Verkehr anzubahnen und endlich sogar die Gunst und Freundschaft des unnahbaren Gelehrten zu gewinnen. »So ungern er auch anfangs französisch sprechen wollte, so brachte ich es doch so weit, daß er mit mir allein in dieser Sprache sprach. Da er noch dazu mich überall lobte, so gewann ich dadurch . . . [an Ansehen in der kleinen Stadt, sowie] an Selbstvertrauen und Menschenwürde und . . . legte dadurch einen großen Teil meiner Blödigkeit ab. Ich las [mit ihm] Mahomet französisch und deutsch, von Goethe übersetzt« (S. 22 ff.).— In dem engen Kreise, in dem er sich betätigen konnte, gestaltete sich jedes außergewöhnliche Ereignis zu einem besonderen Erlebnis »Die Ankunft eines polnischen Gelehrten[1]), der [das Buch] Iob kommentierte« . . . erzählt er in denselben Tagen, »spornte mich besser an, in den Geist der heiligen Schrift einzudringen». Auch Latein nahm er wieder vor, und bald »ergötzte ich mich an dem Gedanken, lateinische Autoren lesen zu können und fand eine Wonne darin, einen Ausdruck in mehreren Sprachen zu wissen. Der alte bestaubte Bröder wurde wieder hervorgeschleppt und mündlich und schriftlich dekliniert. Mit einem Sohne des Danziger Rabbiners[2]) lernte ich Latein und richtete meine schriftlichen declinationes so ein, daß die Regeln französich gegeben wurden

[1]) Es handelt sich zweifellos um R. Simcha Arjeh ha-Levi aus Hrubieszow. Der Verfasser gehörte zu den wandernden Literaten, die persönlichen Absatz für ihre Werke suchten, und hielt überall, wohin er kam, Vorträge über das von ihm behandelte biblische Buch. Der Commentar erschien zum ersten Mal 1824 und in mannigfach verbesserter Auflage 1833 in Lemberg und war z. Zt. unter den Juden sehr beliebt. Vgl. Steinschn, CB. Nr. 968. Zedner, S. 136. Rosenthal, S. 211, Anhang Nr. 2464

[2]) Er war wahrscheinlich ein Sohn des R. Chajjim Posner, der der Nachfolger seines Vaters R. Meier Posner, des Verfassers des מאיר פני, in Danzig gewesen ist. vgl. Lewin, Gesch. der Juden in Lissa, S. 322.

und die Exempla deutsch, französisch und hebräisch übersetzt wurden«. Als der Freund nach Posen reiste, um bei R. Akiba Eger den Talmud weiter zu lernen, »setzte ich das Studium allein fort« (S. 27). »Obgleich ich so sehr vieles zulernte, als Geschichte ziemlich gründlich, Mythologie, Epope (!) und auch einigermaßen Aesthetik, so wußte ich doch nicht ordentlich Gebrauch von allen diesen zu machen. Ich war religiös und zugleich leicht [d. h. etwa leichtlebig] und freigeistig, ohne Grund schwärmerisch, und so waren alle Produkte meiner Feder auch immer so phantastisch, ob mir gleich die Realität viel zu schaffen machte« (S. 30).

So ging unter fleißiger Arbeit das Jahr zu Ende, und das Neujahrsfest 5595 (= 4. Oktober 1834) kam heran. Er verlebte es in Zerkow bei den Eltern, nahm sich dorthin den Molière mit, um »nach Art junger Gecken den Aufgeklärten und Vornehmen zu spielen«, zugleich aber auch das Schreiben, durch welches der Wollsteiner Rabbiner dem kaum siebzehnjährigen den Titel eines חבר[1]) verliehen hatte, um den Zerkower Talmudisten damit zu imponieren. Erst im November kam er nach Wollstein zurück und las in den nächsten Monaten mit ziemlichen Verständnis Voltaire, Rousseau, Cornelius Nepos, Maimunis Logik (מלות הגיון) und Wolfs Geometrie, diese freilich, ohne viel davon zu verstehen. Das Talmudstudium trat dabei mehr in den Hintergrund, teils aus Zeitmangel, teils wegen der Geschmacklosigkeit, mit der der Rabbiner ihn vortrug. Unliebsame Vorfälle, besonders das bereits erwähnte Erlebnis mit dem leichtsinnigen Kaufmannslehrling, den er unterrichtete, störten seine Gemütsruhe, ohne seinen Wissensdrang ernstlich zu erschüttern. Im Sommer vertiefte er sich in Schillers Geisterseher und lernte dabei die metaphischen Grundbegriffe kennen, beschäftigte sich mit Maimuni und Jehuda ha-Levi und hoffte, bald Ciceros de natura deorum lesen zu können. Racines Athalie, Victor Hugos Romane und Wielands Agathon

---

[1]) Einiges zur Geschichte dieser Titulaturen s. bei Landau und Wachstein, Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619, S. 8, Anm. 9.

und Abderiten, auch Mendelssohns Paädon und Jerusalem nahmen sein ganzes Interesse in Anspruch. »Besonders liebte ich das Scharfsinnige und Gelehrte in der Literatur, sowie alte Geschichte, welche noch jetzt meine Lieblingsmuse ist, und dieses kam, weil ich mich schon lange auf Mythologie gelegt und sie jetzt auf einen gewissen Grad von Vollkommenheit brachte. Curtius' Alexander und Virgils Aeneis kamen mir noch sehr schwer vor« (S. 65). Auch für Humor und Satire, die er bisher für »absurd und geschmacklos« gehalten, gewann er jetzt Verständnis« und lernte sie gewandt und erfolgreich anwenden. In der Vorliebe für witzige Stilisierung sah er jetzt sein Ideal, und jede Unterhaltung erschien ihm schal ohne die Würze des Humors. Die Neigung wurde unterstützt und gefördert durch einige befreundete Jünglinge, die gemeinsam ein Wochenblatt, den »Schnelläufer«, herausgaben und seine Mitarbeit erbaten. In der Zeitschrift, die nur handschriftlich verbreitet wurde, erschienen einige seiner »Feinen Gedankenkinder in gelbes Lumpenpapier gehüllt« (S. 67). Außer der Anerkennung seines Freundes Behrend, der in den Skizzen eine besondere schriftstellerische Begabung ahnte, brachten ihm die ersten Sprößlinge seiner Feder schweren Ärger und Verdruß und die Sehnsucht, den kleinlichen Verhältnissen zu entfliehen. Zeitweise Erhebung über das tägliche Ungemach brachten ihm nur die Feiertage. Am Neujahr 5596 (= 25. September 1835) »war ich so andächtig und religiös, nicht wie immer aus Furcht vor dem שופר und שטן, sondern aus reiner Gottes-Liebe. Ich betete nicht wie andere um irdische zeitige Güter, ob ich gleich geldbloß war, sondern um Ausrottung des schändlichen Aberglaubens und Betruges, die neben dem Atheismus, dem größten Feinde, die Herrschaft über unser Volk hat. Ich weinte so inbrünstig über die Gebete, daß ich mich darüber wunderte« (S. 73).

Der Winter brachte ihm allerlei Verdrießlichkeiten. Unbedachte Äußerungen, die von Zwischenträgern in maßlos übertriebener Form weitergegeben wurden, erschwerten ihm den Lebensunterhalt. Er konnte es ohnehin schwer über sich gewinnen, nach Brauch und Herkommen der Bachurim sich bei gleichgültigen Personen um

einen Mittagstisch zu bewerben, oder die ihm vom Monatsvorsteher zugewiesenen anzunehmen. Jetzt kam hinzu, daß sein Oheim, von dem er eine kärgliche Unterstützung bezog, entschlossen war, seinen Wohnsitz nach Halle zu verlegen. So litt er am notwendigsten Mangel und hatte selbst an Sabbaten häufig nur trockenes Brot zu essen. Bei alledem erschien er stets heiter und vergnügt, und selbst seine nächsten Freunde ahnten nichts von seinen Erbehrungen. Für alle Mißhelligkeiten entschädigte ihn das Eine, daß er selbständig und unabhängig in den besten und gebildetsten Familien verkehren durfte. Denn sein Lerneifer erkaltete auch in dieser schweren Zeit in keiner Weise. Aus jedem erreichbaren Buche eignete er sich neuen Bildungsstoff an, ohne ihn freilich sogleich vollständig verarbeiten zu können (S. 82 ff.). Alle diese wechselnden Eindrücke riefen eine innere Umwälzung in ihm hervor. »Durch diese wiedersprechenden Meinungen, heidnische, jüdische und christliche, kabbalistische, maimonidische und platonische, wurde mein Kopf so verdreht und mein Glaube so wankend gemacht, daß ich . . . mich in den tiefen Abgründen der Unterwelt, nicht das Licht gesehen zu haben wünschte, nicht weil ich allzusehr den Skeptizismus fürchtete, sondern weil wir ohne die Unsterblichkeit . . . die unseligsten und unglücklichsten Geschöpfe auf dem Erdplaneten sind. Wie Furien rissen solche Gedanken dann an meinem Innern, wenn sie, wie oft geschah, sowohl durch meine Dürftigkeit, als durch meine Lektüre auf diese Untersuchung gebracht worden sind. Nur der heitere, sternenbesäte Himmel, an welchem mein Auge nach Sonnenuntergang mit Entzücken hing, frischten das beseeligende und erwärmende Gefühl auf: Ja, es ist ein Gott dort über dem Sternenzelt. Dann wurde mir so warm ums Herz, so leicht auf der Brust, daß ich gewöhnlich, wenn düstere Schwermut mich zu Boden drückte, dies als Erleichterungsmittel gebrauchte« (S. 83).

Einige Abwechselung brachte ihm im Tebeth (Ende Dezember) die Hochzeit seiner Schwester, zu der er nach Zerkow fuhr. Die witzigen Wendungen in der Ansprache, die er bei diesem Anlaß hielt, erfüllten seine Angehörigen mit Genugtuung und fanden

Beifall bei deren Gästen (S. 86). Aber die Rückkehr zu seinen Büchern, zu Börne, Heine und Safir und besonders zu Rousseau und Voltaire erneuerten seine Zweifel und erschütterten sogar seine Gläubigkeit. Auch »drang sich mit Gewalt der Gedanke bei mir auf, was aus mir werden soll? Bei dem großen Zutrauen, das ich zu der Vorsehung, die sich im Zufall offenbart, hatte, war es mir doch schwer, mein Gemüt zu beruhigen«. Vorläufig reifte nur immer mehr der eine Entschluß, den gegenwärtigen Aufenthaltsort, der ihm nachgerade unleidlich war, zu verlassen. Nach Prag wollte er gehen, um dort vielleicht ein »studierter Rabbiner« zu werden. Denn Prag war eine Stadt, »durch Gelehrsamkeit, Gastfreiheit und weitere Vorzüge so sehr berühmt«. Auch hoffte er »vom Rabbiner eine Empfehlung an die dortigen sogenannten Appellanten[1]) zu erhalten« (S. 90). Dort durfte er auch hoffen, wieder zu innerer Klarheit zu gelangen. Denn »um diese Zeit, Peßach 5595 (= April 1835) ging eine Veränderung in meinem Gemüte vor, die ich ewig bei mir zu bleiben wünsche. Schon eine geraume Zeit, seit ich die Philosophie, die Geschichte, verschiedene Religionen samt ihren Entfernungen von den Absichten ihres Stifters kennen gelernt, da empörten mich nicht allein verschiedene Stellen in der Thora, die bei Mangel an Einsicht ich für ungereimt und der Vernunft zuwider hielt, sondern vorzüglich die entgegengesetzte Weise, wie meine Religionsgenossen die Gesetze und die ganze Thauroh halten. Nur das machte mich dem Talmud, den ich bald für nichts nützende Spitzfindigkeiten und Sophistereien, bald für die Vernunft schärfendes Mittel angesehen, abgeneigt. Schriften atheïstischer Autoren und das Beispiel leichtsinniger, nur das Oberflächliche liebender Personen trugen nicht wenig bei, [in] dieser Abgeneigtheit sowie [in der] Meinung, die Thauroh sei nur, wie andere Gesetze, von Menschen gegeben, mich zu bestärken. Oft sprach ich mit B[enzion] B[ehrend] davon. Denn nur diesem

[1]) In Prag hieß das Rabbinat das Oberjuristen-Kollegium, und jedes Mitglied des Kollegiums wurde »Apellant« betitelt.

konnte ich über solche Dinge meine Meinung äußern. Dann brachte er vor, wie sehr eine Reform bei dem allmählichen Verfall der Religion nötig sei. Ich wußte aber, daß eine Reform, d. h. Auslassungen einiger mit dem Ganzen verflochtener Gesetze, das ganze Gesetz aufheben würden. Wie angenehm mußte mir also ein neues Buch: אגרת צפון, Neunzehn Briefe über Judentum, anonym[1]) sein, worin ich eine noch nie gehörte und geahnte Idee des Judentums mit überzeugenden Argumenten, wie dieses die beste Religion und zum Heil der Menschen notwendig ist, fand. Mit gierigen Blicken sog ich die Sätze darin ein, und so abtrünnig ich dem Talmud vorher gewesen, so söhnte dieses Buch mich mit ihm aus, und ich kehrte zu ihm wie zu einer untreu gehaltenen, aber treu gefundenen Geliebten zurück, nahm mir vor, ihn womöglich zu ergründen, ihn philosophisch zu lernen und . . . . dessen Wahrheit und Nützlichkeit allen zu zeigen« (S. 91 ff). Sogleich stürzte er sich, wie es seine Art war, mit heller Begeisterung auf die neue Arbeit und begann gleichzeitig den ersten Talmudtraktat ברכות und das erste Buch Moses »nicht sowohl wie Altertumsmonumente«, als vielmehr wie Bücher, die den »Menschen ein göttliches Heil vermitteln« mit allen Hilfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, zu untersuchen und zu erforschen. Darüber vergaß er nicht die Vorbereitungen zu seiner Abreise. Das Wichtigste dazu war das Reisegeld. Er hoffte, daß der noch ausstehende Erlös aus dem Privatunterricht, den er erteilte, ihm reichliche Mittel darbieten würde. Aber der ganze Ertrag, den er heimbrachte, war eine Fülle guter Wünsche für sein ferneres Fortkommen und dazu 18 Ggr., d. h. 2 Mk. 25 Pf. in barem Gelde. Diese neue schwere Enttäuschung raubte ihm doch allen Witz und Humor. »Nun eilte ich aus dem Orte, der mir zu Zeiten ein Elisium, zu anderen wieder der Tartarus geschienen, als brannte der Boden unter mir, am Dimanche Jjor,

---

[1]) Der Verfasser nannte sich Ben-Usiel auf dem Titelblatte. Es wurde aber bald bekannt, daß Samson Raphael Hirsch, damals der Landrabbiner in Oldenburg, der Verfasser sei.

d. h. am Sonntag, dem ersten Neumondstage im Ijar, d. i. am 17. April 1836 (S. 94 f.)

Eine Stunde vor Abend machte er sich auf den Weg, zunächst nach Osten, um die Eltern aufzusuchen. Sein einziger Freund begleitete ihn, zu Fuß natürlich, bis nach Rackwitz und am nächsten Tage noch eine Stunde bis nach Wielichowo, »wo wir Fraternität tranken und unsere Freundschaft uns zum ersten Mal mitteilten«. Von da ging er über Schrimm und Kosten nach Xions, wo er auf das dringende Bitten seiner Verwandten den Sabbat verlebte. Am Sonntag fuhr er dann mit diesen zu den Eltern nach Zerkow, »die sich meine Ankunft garnicht träumen ließen. »Ich brachte meinen Plan vor, und zwar auf eine solche Weise, daß er ihnen gefallen mußte« (S. 26). Selbst einige Geldmittel konnten sie ihm geben[1]), und so setzte er seine Reise »nach dem fremden Lande ohne erhebliche Empfehlungsschreiben [und], dessen Sitten ich nur vom Hörensagen kannte, fort. [Unterwegs] bereute ich bald, gar abgereist zu sein, bald kam mir die Unvermeidlichkeit, und daß ich trotz der vorgestellten Schwierigkeit dennoch soweit gekommen bin, als eine Fügung Gottes, dem ich mich nun ganz anvertraute, vor«.

»Es ging also alles ohne Abendtheure, die ich nicht ungern gesehen hätte, den gleichen Gang fort, und wir kamen vendredi [29. April] früh nach Breslau an. Der Anblick einer großen Stadt und des ordnungslosen Tumultes war hinreichend, mich niederzuschlagen, weil ich mich nun im Vergleich mit diesen geschäftigen [Treiben] als ein unbedeutendes Subjekt betrachtete. Dazu kam noch daß, was mich gewöhnlich beunruhigt, wenn ich unter unbekannte, nie gesehene Menschen geriet, die große Meinung von [mir] bedeutend abnahm, indem so viele Wesen leben, welche mein Daseyn nicht einmal ahnen« (S. 99). Es kam hinzu, daß, als er zufällig an den Dr. G — — g[2]), an den er empfohlen war,

[1]) Das ergibt der spätere Zusammenhang. In der Urschrift fehlen hier S. 97 und 98.

[2]) Gemeint ist offenbar der Dr. Samuel Simon Guttentag (geb. 1786 in Breslau, st. das. 1850), der seit 1815 Privatdozent an der

gerieth, »dieser mich, als ich, nichts Böses denkend, um Quartier fragte, barsch anfuhr, und mich gehen hieß. Mein Mut sank immer mehr und mehr, und so große Hoffnungen ich auch von mir hegte, so konnte ich doch nicht umhin, im Stillen das unerbittliche Geschick, das durchaus jeden ins Elend treibt, anzuklagen. Ich lief wie wahnsinnig, als [ich endlich ein] Logis gefunden hatte, durch die unbekannte Stadt von einer Gasse in die andre, ohne ein Ziel zu verfolgen, ... und wurde endlich so verzagt, daß ich ausschließlich an eine Gelegenheit zur Rückreise dachte. Jedoch wurde mein Gemüt um vieles ruhiger als ich von einem bieder scheinenden und religiösen Manne Landsberg, an welchen ich einen Brief mitgebracht, gut aufgenommen, und zu Mittag eingeladen wurde. Dieser flößte mir durch seine Weltkenntnis neuen Mut ein, welcher noch zunahm als ich nun mit den verschiedenen Personen im Logis Bekanntschaft gemacht (S. 100). Abends ergötzte mich die dortige prachtvolle Betschule und die darin herrschende Ordnung[1]), und des Morgens die das erste Mal gehörte Militär-Musik bei der Wachtparade. Gegen Abend führte mir der Zufall durch eine Disputation und Raisonnement über die Predigt eines Mährischen Mannes eine Bekanntschaft zu, wo ich meine Talente ein Wenig ins Licht stellen konnte. Nach und nach wurde ich schon das tumultuarische Leben gewohnt, und es verdroß mich recht, als ich nun im Ernste, weil ich in Breslau unmöglich unterkommen konnte, an Abreisen denken mußte. Doch war ich recht mutig, weil mir die gedachte Bekanntschaft,

---

hiesigen Universität und seit 1839 alleiniger dirigierender Arzt des hiesigen jüdischen Krankenhauses gewesen ist. Der berühmte Philologe Ritschl war sein Schwiegersohn. Vgl. Grätzer, Lebensbilder hervorragender schles. Ärzte, S. 182 f.

[1]) Es ist zweifellos von der »Synagoge der Gesellschaft der Brüder« im Storch die Rede, die seit 1873 Gemeinde-Synagoge ist. Die für sie geltende »Synagogen-Ordnung« ist 1829 im Druck erschienen. M. B. Friedenthal schrieb eine besondere Abhandlung מאמר מרדכי, um die halachische Berechtigung der eingeführten Neuerungen nachzuweisen. Sie ist 1834 mit der Approbation des Oberrabbiners R. Sal. Tiktin gedruckt woiden.

Krebs aus Gleiwitz in Oberschlesien, Prag mit lebhaften Farben gemalt. . . .

Lundi [den 2. Mai] frühmorgens reiste ich ab, halb freudig, halb verzagt (S. 100) und legte diesen Tag 7 Meilen bis Nimptsch zurück. Die Leutseligkeit und Redseligkeit der Schlesier unweit Br. nahmen mich einigermaßen ein.

Mardi machte ich mich früh auf nach Frankenberg zu gehen, über welchen 2 meiligen Weg ich durch die gestrige Müdigkeit bis Mittag zubrachte. Ganz erwünscht kam mir da eine Gelegenheit auf beinah 5 Meilen; sonst würde ich es vor Müdigkeit nicht ausgehalten haben. Wenn ich niemals das Auge einer vorsorgenden, beschützenden und helfenden Vorsehung erblickt hätte, so sah ich es auf dieser Reihe deutlich, wie mich eine unsichtbare Hand schützte« (S. 102).

Je weiter er sich von der Heimat entfernte, desto mehr nahm sein Heimweh zu. Nur der »Gedanke, daß ich neue Menschen und Gegenstände kennen lernen, neue Kenntnisse zulernen, dadurch vielleicht die Doktor-Würde erlangen und also meinen Eltern Freude verursachen würde, konnte mich einigermaßen trösten. Nicht unangenehm war mir der Einfall, wenn mich die Grenzaufseher aus Mangel an Reisegelde, welches mit jedem Tage wie schwindsüchtig abnahm, zurückweisen möchten, und ich dachte so lange darüber nach, bis es mir zur Gewißheit wurde, und ich darin (S. 104) Trost fand. Mit widersprechenden Gedanken bestieg ich die hohen Berge bei Reinerz, wo ich mich, teils um weiter zu kommen, teils um mein Geld nicht ganz zu verzehren, keine Minute aufhielt«.

Am späten Nachmittag kam er nach Lewin, dem letzten preußischen Städtchen an der böhmischen Grenze und übernachtete daselbst. Schon am nächsten Tage erlebte er, was er bald befürchtet, bald ersehnt hatte. »Die Vorsehung hielt mich beim Wort«, sagt er. »Denn als ich den kaiserlichen Grenzaufsehern meinen Paß gezeigt und sie ihn mühsam buchstabiert hatten, fragten sie mich nach Reisegeld, und als ich seulement deux écus [avais] et ils exigeaient dix florins de mon. de conv. ‚c'est d'après

notre monnaie 6 écus et 20 Sgr.« — wiesen sie kurzer Hand meinen Paß zurück. . ., »Wie wunderbar ist es um die menschlichen Wünsche. Vor einer halben Stunde wünschte ich mich zurückgewiesen zu werden, und jetzt reute es mich, eine solche Reise gemacht zu haben«, schließt der Bericht (S. 105).

Es blieb ihm nichts weiter übrig als umzukehren. Das war Donnerstag, den 5. Mai, in der Frühe, und da er zum Glück für die letzten dreizehn Meilen noch eine Fahrgelegenheit für schweres Geld erhaschte, traf er Freitag vor Abend, kurz vor Anbruch des Sabbaths, den er also mit dankbarem Aufblick zur Vorsehung in keiner Weise zu entweihen brauchte, in Breslau wieder ein. Nur über den Sabbath machte er hier Rast.

»Pour la première fois« erzählt er dabei, »ging ich hier ins Theater[1]). Die Vorstellung, der Bretterwelt ansichtig zu werden, entzückte mich dergestalt, daß ich den Abend herbeiwünschte; und als ich hingekommen, konnte mir die Dekoration, die Beleuchtung, das Personal, sowie die Bühne mit Kulissen nur eine flüchtige Aufmerksamkeit abgewinnen. Das Stück: »Erster Stock und ebene Erde« oder »Oben und Unten« oder »die Laune des Glückes«[2]) war auch nicht geeignet, meiner Erwartung zu entsprechen, weil ich so viel Dramatisches von allen Gattungen gelesen hatte. B[reslau] war mir diesmal nicht so zuwider wie das vorige Mal«.

Schon am Sonntag griff er wieder zum Wanderstabe und kam am Donnerstag Abends, »nachdem ich die letzten Strapazen in Nässe und Kälte, ohne des Weges kundig zu sein [zurückgelegt hatte], zum großen Erstaunen meiner Eltern in Z[erkow] an. »Des maux des oreilles me servaient de prétexte aux gens, qui auraient voulu me voire. So lange ich nicht im Zustand der Ruhe war, strebte ich danach (S. 108), und als ich ihn endlich

[1]) Über das damalige Theater vgl. Schlesinger, Gesch. des Breslauer Theaters, Bd. I, S. 204 ff.

[2]) Es ist eine der zahlreichen Wiener Lokalpossen, mit denen Joh. Nestroy das deutsche Theater beschenkt hat, vgl. ADB. XXIII, S. 447 ff.

gefunden, ekelte sie mich an. Es ist vielleicht ein Fingerzeig der Vorsehung, daß wir nicht dem Müßiggang verfallen sollen.«

Was er den Eltern und anderen Leuten über sein Mißgeschick erzählt hat, wissen wir nicht. Es fehlen ein paar Blätter im Tagebuch. Soviel sehen wir, daß er nun daheim seine Studien fortsetzte. Im Elul (= September) berichtet er darüber Folgendes (S. 11): »Meine Beschäftigungen während dieses Semesters waren sehr geringe, weil ich den Frühling beinahe ganz mit den Vorbereitungen zur Reise vergeudete, den Sommer unter unangenehmen Träumen. Doch las ich Ciceronis de natura deorum, Terentii dramata und Virgilii Aeneidos (!), deutsch Wielands »Sympathien« und anderes, der »goldene Spiegel«, welche mich ungemein ergötzten, erheiterten und beseligten, etwas aus Schröckh's[1]) Universal-Historie. . . . In Latein machte ich soviel Fortschritte, daß ich unternahm, eine literarische Tragödie Virgilias zu schreiben. Hebräisch lernte ich ebenfalls emsig, wiederholte Samuel, Reges und die ersten drei Propheten beinah, aber französisch sehr wenig. Im Talmud konnte ich auch nicht allzuviel fortschreiten, weil ich zu sehr aus dem Tone gekommen war. So endigte sich dieses Jahr mit dem Andenken an meinen vereitelten Plan und Verdruß über Kleinigkeiten. . . .

Das neue Jahr (27. September 1836) fing sich nun, nicht viel Grauen verursachend, [an], wie es sonst zu seyn pflegte. Ich betete mit Inbrunst, dachte bei ובכן תן פחדך an die Allverbrüderung, und dieses ging mir so zu Herzen, daß es mir innige Seligkeit, Herzensruhe und Herzensfriede gewährte« (S 114).

Ein paar Tage vor dem Versöhnungsfeste wagte er es, sich über einen Gebrauch hinwegzusetzen, den zwar sehr spruchbefugte Halachisten, und unter ihnen kein Geringerer als R. Joseph Caro, der Verfasser des Schulchan aruch[2]), als einen »törichten

[1]) Über Johann Mathias Schröckh, vgl. Tzschirner, Über Schröckh's Leben, Charakter und Schriften (Leipzig 1812) und ADB., XXXII, S. 498 ff.

[2]) Die Literatur siehe in Tur Orach Cajjim cap. 605 und den dazu gehörigen Commentaren. Joseph Caro überschreibt im Schulchan aruch

und närrischen« bezeichneten, der aber damals noch hierzulande ganz allgemein mit scheuer Ehrfurcht ausgeübt zu werden pflegte.

»Il est de coutume parmi les Juifs polonais«, erzählt er (S. 115 ff.) sehr ausführlich, »de tourner un coq (à un homme, et à une femme une poule) en sacrifice autour de la tête, Mais cette cérémonie est expressement défendu par S. Adereth (רשב״א) et Nachmanide (רמב״ן). Je répétai quelque fois avant le jour de cette cérémonie (c'est le veille avant le jour de יום כפור), que je ne ferai pas une cérémonie contraire à la saine raison, comme à la loi raisonnable; mais mes parents prenaient cela pour moquerie. Pour éviter une altercation, je m'en allai ce soir à Cohn. Mes parents, en voyant, que je ne viens point faire çaci comme eux, et m'attendant longtemps, me cherchèrent par-tout, parceque leur semblait un pêché à ne faire pas cette cérémonie. Enfin ma mère me trouva auprès des filles, qu' elle est prétendu pour un très grand pêché aux temps saints du nouvel an jusque יום כפור, et elle en fut d'autant plus irritée. Etant retourné à la maison, j'entendus, comment ma mère et ma soeur se plaignent de moi, que je sois si libertin, athée, ce qu'ils nomment אפיקורום, et mon frère me raconta, que le père avait menacé, à brûler tous mes livres (ce que les juifs nomment tout ce que n'est pas hébreux quoiqu'ils soient plus réligieux que les leurs) si je ne tournerais pas le coq. Ce fut tant désagréable pour moi, que d'entendre telles expressions de mes parents, qui m'affectent incomparable. Mais je prétendis néanmoins l'autorité comme auparavant, qui est le moyen le plus sûr, d'être honoré du vulgaire, m'en alla, me promena seul jusque à onze heures du soir et retourna enfin sans dire mot et me coucha.

Mardi je me levai mantineux et me tardai longtemps à la maison de l'étude, quoique qu'il faut manger loyalement tout ce jour (à la prétention du vulgaire), ce que chagrinai de telle sens

---

das betr. Kapitel ganz einfach: מנהג שטות של כפרות und bezeichnet den Gebrauch auch im Text als einen solchen. Das Wort שטות ist erst fortgelassen worden, als die Glossen des R. Moses Isserles hinzugefügt wurden. Auch ist Jos. Caros hartes Urteil seitdem unterdrückt worden.

mes parents, que ma mère me cherchait de nouveau. Je ne fusse pas allé, si mon maître de Talmud ne m'en aurait persuadé. Toute la journée je fegnis être facheux, ne parlai beaucoup, ce que displaisait d'autant plus à mes parents, parceque ils m'aiment tendrement. Ils me prièrent, de me réconcilier, et fallit peu, que je n'en aie pleuré. Enfin je fus réconcilié«.

Eine größere Freude als diese Aussöhnung erlebte er einige Tage später, am Rüsttage zum Hüttenfeste. Darüber berichtet er (S. 117): »Dimanche, je suis si joyeux, parceque j'ai reçu de mon ami B. une lettre et des livres, l'un — o gaudium! — אגרות צפון par le Rabbin d'Oldenbourg — ce qui m'avait extasé à Pâque, et le Fanatique de Spindler[1]), un auteur aimable, et des journaux gadéens. J'en cours ça et là comme un insensé. La joie rend faut«.

Der Winter traf ihn wieder bei seinen lieben Büchern. In dem engen Kreise nahm das Leben weiter seinen trägen Verlauf. Große Erlebnisse gab es nicht. Dafür war jedes an sich harmlose unbedachte Wort, jede verschieden deutbare Handlung endlosem Gerede ausgesetzt. Nach wie vor erwuchs daraus auch unserem Talmudjünger meist Ärger und Verdruß. Alles aber ersetzte ihm jetzt der reiche geistige Genuß, den Ben-Usiëls Briefe ihm täglich erneuerten. Je mehr er darin las, desto mehr vertiefte sich seine Ehrfurcht vor dem Verfasser. Endlich brach sich mit elementarer Gewalt die unstillbare Sehnsucht bei ihm Bahn, womöglich des außerordentlichen Mannes Schüler zu werden. Er wagte es, sich schriftlich an ihn zu wenden. Freitag, 16. Dezember 1836, schrieb er in sein Tagebuch (S. 142 ff.):

»Heute sende ich den Brief an erwähnten Rabbiner ab, voll der schönsten Hoffnung, unter einem Manne leben zu können, der mir bis jetzt ein außerordentlich großer Geist und der ächteste Jude zu seyn scheint. Der Himmel gewähre mir diesen einen Wahrheit und reines Menschen- und Judentum erzielenden Wunsch

---

[1]) Über Karl Spindler, vgl. ADB., Bd. XXXV, S. 200 ff. Er war einer der fruchtbarsten Romanschriftsteller. Seine gesammelten Werke umfassen mehr als hundert Bände.

— dann will ich den herbsten Kelch des Geschickes standhaft und herzhaft ertragen. Der Inhalt des Briefes ist folgender.

Ew. H. W. ahnen es wohl nicht, daß ihre göttliche Epistel auf Hundert Meilen ein Herz gefesselt, das wie von magischer Kraft angezogen, unwiderstehlich zu dem Verfasser derselben hinflattert. Wenn diese אגרות צפון, dieses vom Schmutze falscher Ansichten gereinigte Judenthum der erstaunten Welt ein wunderbares, nie gesehenes Meteor scheinen, so sind sie mir, feurigem, nach Wahrheit strebendem Jüngling ein helles Sonnenlicht, das mir die Dunkelheit erleuchtet, und mir den Abgrund zeigt, in den er unwiederbringlich gestürzt wäre. Ew. H. W., der Sie die Motive des zeitigen Strebens unsrer Glaubensbrüder und die Ursachen des grellen Abstands der Denkart unsres Saeculums von dem der Vergangenheit so sonnenklar dargethan, werden den Kampf, der in einem Herzen zwischen der geerbten und durch eine schiefe und schillernde Talmudhermeneutik gebildeten Religions- und Weltansicht, und einer von profanen heidnischen, sogar antijüdischen Autoren hervorgeholten und jener schnurstraks zuwiderlaufenden Zeitgeistesansicht rege wird, erklärlich finden. Ein solcher dauernder und verwundender Kampf hätte bei mir bald der Irreligiosität das Übergewicht gegeben; schon schwebte ich an dem höllischen Rande, ach, unwiederruflich verloren — da erschienen Ew. H. W. Briefe, wonach ich sogleich hastig griff, jede Zeile, mir ein rettender Engel, gierig verschlang, und welche das Eis des starren schrecklichen Skepticismus von meinem Herzen schmelzte, und meine Gefühle und Gesinnungen in rein und ächt jüdische verwandelte. Nein, der todte Buchstabe vermag nicht die Entzückung auszudrücken, die eine solche höchst wunderbare, von der allgütigen Vorsehung gesandte schnelle Rettung aus dem Labyrinth des Geistes und des Herzens hervorzubringen im Stande ist. — Schon die Anklage schien mir aus dem Herzen geschnitten, und die allmählich sich entwickelnden himmlischen Ideen gossen mit jeder Pagina linderndes Öl in die vom heftigen Kampfe noch blutenden Herzenswunden. Ich erwartete nun nichts mehr, als daß die kultivierte Welt, Juden und Nichtjuden, nach Lesung und Erfahrung dieser Schrift und Anerkennung ihres Menschenberufes und Daseinszweckes diese himmlischen Ideen, an und in das Herz mit Enthusiasmus gedrückt, sich um die Fahne der Thauro versammeln, einen Vereinigungskreis um Ew. Hochwürden, als den Meister, bildend, und alle Leidenschaften, Wahnbegriffe und Irrthümer vergessend, so die Allverbrüderung beginnen werde. Wie erstaunte ich nun, als ich später las, wie viel noch die bleiche Mißgunst und der gelbe Neid über Personen, die noch dazu Repräsentanten des Judenthums zu seyn vorgeben, vermögen, daß sie die heiligste Sache des Lebens und der Wahrheit so schnöde behandeln, einzig aus

dem Grunde, weil sie sonst ihre als Irrthum erkannte Denkart dadurch aufgeben müßten! Nein! Ew. H. W. haben recht, unser Jahrhundert ist für solche hohe Ideen noch nicht reif. Die Geschichte Allrichterin, der diese Momente nicht verborgen bleiben werden, wird sie als eine wohlthätig wärmende Morgensonne, die auf die Aurora hundertjähriger Kultur gefolgt, begrüßen, und die Nachwelt wird einsehen, wie mit Unrecht einige Reformatoren aus Unkenntniß unjüdische Pflanzen in den Garten des Herren einsetzten und den שׂוֹרֵק beschneiden wollten, da doch ein Gärtner sich vorgefunden, der die verdorrt scheinenden Aeste mit Geist befeuchtete und ihnen frisches, erquickendes Grün und neue Blüthen entlockte, die nur auf eine erforderliche Wärme hoffen, um die schönsten, saftigsten und lebenvollsten Früchte zu tragen. O, welche traurige Niedrigkeit der Zeit, wo die Wahrheit in ihrem strahlendsten Lichte verkannt wird! Ew. H. W. mögen mich nur nicht für arrogant halten, daß ich vorgäbe, ich hätte die ganze Tiefe der Ideen erfaßt; ich gestehe vielmehr ein, daß noch viele Stellen, die meinen blöden Verstandesaugen dunkel scheinen, welches mich um so mehr betrübt, da niemand außer Ew. H. W. vermögend ist, mir wahres Judenthum und wahre Talmud-Exegese zu lehren. Ach, darf ich die Kühnheit aussprechen? Wenn es mir vergönnt wäre, in Ew. H. W. lichtvoller Nähe unsre heilige Thauro, wie Ew. H. W. sie uns reichen, die das Lob Dawids im 19ten Psalm verdient, aber nicht eine Kleinigkeitsgrübelei und Disputationsflitterware ist, zu erlernen, damit ich wahrer Jude von der Thauro Geist durchdrungen werden könne. Wie würde ich dann jauchzen, mit der neu geborenen Thauro frohloken, und mit Freuden die Vorschrift unsrer erlauchten Weisen[1]) פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ובתורה אתה עמל erfüllen! Soll denn Ew. H. W. glücklicher Freund Benjamin allein das Recht haben, Weisheit und Erleuchtung aus der unversiegbaren Quelle Ew. H. W. zu schöpfen? Und jedem andern soll sie unzugänglich seyn! Nein, Ew. H. W., der Esro unsres Geistes-Golus, sind berufen, jedem Lehrbegierigen ihre Geistesfülle theilhaftig werden zu lassen, um an diesem Stabe das hochaufgesteckte Ziel des Daseyns besser hinanklimmen und den Talmud als Lebensvorschrift, nicht als Futter bringende Wissenschaft, studieren zu können. Ja, ich bin es gewiß, der große Mann und der ächteste Jude unsrer Generation wird sich eines nach Wahrheit dürstenden Jünglings erbarmen und mir auch einen Strahl Ihrer Erleuchtung vergönnen. In Demuth erwarte ich also, daß Ew. H. W. mich einer günstigen Antwort würdigen werden, den Verleumdern zum Trotz, die hämisch ausrufen: »was hilft das Wort, die That muß lehren«! — und ich werde sodann auf den

[1]) Aboth VI, 4.

Flügeln der Sehnsucht in Ihr glückliches Eden eilen. Mit der unterthänigsten Bitte und in der Zuversicht, daß Ew. H. W. mein unwürdiges Schreiben nicht mit Verachtung beseitigen und meiner schönsten Hoffnung Gewährung angedeihen lassen werden, bin ich . . .

Das waren wirklich meine Gefühle wie ich sie niedergeschrieben, und ich kann mich also von dem [mir[von meinem Rabbi gemachten Vorwurf, ich hätte nicht mich so herabsetzen und zu verstehen geben sollen, daß ich nicht fern von Irreligiosität war, freigesprochen, daß ich in Wahrheit schreiben wollte. Mein Rabbi macht die Bemerkung, der Rabbiner würde es nicht glauben können, daß ich in so kurzer Zeit von einer solchen atheistischen Wunde unmöglich geheilt seyn könne, und daher noch in diesem Zustande seyn müsse, weshalb er mich keiner Antwort zu würdigen habe. Ich stelle es ganz der liebevollen Vorsehung heim; sie mag es nach ihren unabänderlichen Ratschluß geschehen lassen« (S. 147).

Wenige Wochen später machte er einen Ausflug nach Koschmin, Mischkow und Jarotschin. Bei der Heimkehr erwartete ihn die große Überraschung seines Lebens. »Am Mittwoch, 5. Schewat, 11. Jan. 1837, am Vorabend«, erzählt er (S. 148), »kam ich nach vielen Strapatzen durch den schlechten, morastig aufgethauten Weg, nach Hause und abends um 6 Uhr — o Freude, — o Wonne, erhielt ich einen Brief vom Oldenburger Rabbiner Hirsch als Antwort auf meinen von 16. 12. In allen meinen Adern rieselt Freude, die sich auch in meinem ganzen Wesen offenbart. Ich bin so selig froh, daß ich meinem Todesfeind um den Hals fallen könnte. Auch die Meinigen und theilnehmende Freunde freuen sich darob. Was kann entzükender seyn als die Erfüllung des schönsten Wunsches. Denn eben dadurch kann ich meinen Eltern und Freunden zeigen, daß, wenn ich gleich so lange in Unthätigkeit gesetzt bin und ihnen dadurch verloren und untauglich scheinen mag, ich dennoch Hoffnung genug haben kann, etwas in der Welt zu werden. Zugleich kann ich auch meinen Feinden, deren ich hier viel habe, und die höhnisch (über) meine Unthätigkeit deuten mögen, den Stachel benehmen. Aber auch in meinen eignen Augen habe ich einen Wert erlangt und die Aussicht, Philantrop

und Wohlthäter der Menschen, welcher Plan mich am meisten beschäftigt, werden zu können. Ach, wie oft habe ich mir diese Stunde so reizend und freudevoll als möglich geträumt, und nun — dank Dir, gütiger Gott, dem stilles Gebet und Dankopfer des Herzens lieber ist als polterndes Lärmen der Wahnsinnigen — hat sie geschlagen! Aber ich bemerke in dieser Stunde, daß die Freude wie der Schmerz ihr Maß und [ihre] Gränze hat, und wenn sie den höchsten Grad erreicht, erschlafft sie. Jetzt übermannt sie mich dergestalt, daß ich unfähig zu denken bin. — Bei dieser Begebenheit kehrt sich ebenfalls eine Ähnlichkeit des Geschickes mit meinem verstorbenen Freunde Wieland hervor, welcher auch als 20jähriger Jüngling von dem Begründer der Wissenschaften in Deutschland, dem menschenfreundlichen Bodmer, nach Zürich berufen wurde, und dabei ebenfalls in solches Entzücken gerathen, und die glänzendsten Aussichten entworfen. Der Inhalt des küssenswerthen Briefes vom göttlichen Manne lautet folgendermaaßen:

»Mein lieber junger Freund!

»Ihren gegen mich ausgesprochenen Wunsch erfülle ich gerne und »mit Freuden nach Kräften. Sie kennen den Spruch der Weisen[1]: »יותר מהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק und wenn daher, wie ich »nach Ihrem Briefe gerne voraussetze, die dort ausgesprochene Ge»sinnung nicht nur augenblickliche Stimmung, sondern es wirklich »Ihr lebendiger Entschluß ist, Thauroh um ihrer selbst willen zu lernen, »so sind Sie mir von Herzen willkommen, und ich werde Sie nach »פסח הבע״ל gern bei mir sehen. Eine Bitte habe ich doch voraus»zuschicken. Sie haben Sich im Feuer des Gefühles ein Ideal vom »Verfasser der Briefe entworfen, das weit über die Wirklichkeit ragt. »Reduziren Sie daher dieses Bild auf die Hälfte, ja auf das Viertel Ihres »Ideals, und prüfen Sie sich, ob Sie auch dann noch zu ihm sich hin»gezogen fühlen, erwarten Sie keinen schon vollendeten Meister, sondern »einen selbst noch in Forschen begriffenen Mann, und sagt auch dann »Ihr Inneres noch »Ja«, so kommen Sie. Gerne würde ich es aber so»bald als möglich wissen, ob ich Sie nach Peßach zu erwarten habe, »weil ich danach ein anderes Verhältniß zu ordnen haben würde. Theilen »Sie mir auch, wenn Sie nichts dagegen haben, gefälligst mit, auf welche

[1]) Peß. fol. 112 b.

»Weise Sie hier sich Ihre Existenz zu sichern beabsichtigen. Sie werden »mir diese Frage, hoffe ich, weder verargen noch mißdeuten. Sie ge»schieht nur deßhalb, weil ich gerne bereit bin, wenn Sie vielleicht »dessen bedürfen, zur Erleichterung derselben während Ihres hiesigen »Aufenthaltes nach Kräften beizutragen. Sprechen Sie sich daher so »offen und ohne Scheu gegen mich aus, wie ich es offen gewagt, diese »Frage an Sie zu richten. Es grüßt Sie freundlichst —

Oldenburg, 26 Decemb. 36.«

Welche Klarheit des Ausdrucks, welche himmlische Bescheidenheit, welche Philantropie und welche Bereitwilligkeit herrscht in diesem Briefe! Die schönsten Hoffnungen umgaukeln meine Phantasie, und Bilder einer goldnen Zukunft schweben mir wie leicht geflügelte Amoretten vor. Jedoch mein Hauptwunsch geht dahin, meinen Glaubensbrüdern [bei der] Reinigung ihres abergläubigen Schmutzes, und Verbannung ihres ungeheuren Eigennutzes, der Triebfeder ihrer sämtlichen Handlungen aus ihrem Herzen, nützlich zu seyn«.

Selbstverständlich war am nächsten Posttage die Antwort fertig. Darüber berichtet das Tagebuch: »Heute, Lundi, 10 Schebat, 16/1. 37, Abend sandte ich wieder unter günstigen Ausipien eine Antwort an den idolirten Rabbiner ab. O möchte er ihn nur wohlgefällig aufnehmen. Ich bin so hoffnungsvoll, so von ihm angezogen, daß ein Mißlingen mich wer weiß zu was bringen können würde. Doch der Ewige, der meine reinen Gemeinnutz bezweckenden Absichten kennt, wird mich nicht so unglücklich werden lassen. Folgenden Brief schrieb ich zur Antwort:

»Wie sehr Ew Hw Brief und die über alle Erwartung liberale Gewährung meines kühnen Wunsches, [mich] hochbeseligt, können EHW Sich nur dann imaginiren, wenn Sie mir Glauben beimessen, daß der Wunsch, mein Leben der Thauroh und ihrer Erfüllung zu widmen, um dadurch Jude im wahren Sinne zu werden, meine ganze Seele ausfüllt. Ew HW Mißtrauen, daß meine Gefühle nur augenblickliche verfliegende Schwärmerei gewesen seyn könne, würde mich kränken, wenn mich die Hoffnung nicht tröstete, mich bald EHW von einer bessern Seite zeigen zu können. Der Gedanke, unter dem Verfasser der Briefe die Lehrjahre des reinen wahren Judentums zu machen, beschäftigt meine Seele schon über ein Jahr, und nur erst die Anonymität des Verfassers, später eine unerklärbare ehrfurchtsvolle Scheu, und

das durchdringende Gefühl meines Nichts hielten mich so lange ab, den Gedanken in Wirklichkeit übergehen zu lassen. Ew HW appellieren an mein Inneres, ob es noch denselben Wunsch hege, worauf ich EHW versichern kann, daß ich mein Herz erst nicht zu prüfen brauche, sondern alle Seiten desselben so wie mein ganzes Wesen ein freudiges »Ja« ertönen lassen. Und in der Tat könnte nicht die von EHW an den Tag gelegte Selbstverläugnung und ענוה mich nötigen, wenn ich mir noch das Ideal nicht so vollkommen gedacht, ihm die Krone aufzusetzen, und es den Meistern der Vergangenheit an die Seite zu stellen. Aber ich darf nicht so reden, ich könnte sonst bei EHW für einen Schmeichler gelten. Aber ich bewundre nur den Wiederbringer des Geistes in das so lang entgeisterte und verunstaltete Judentum, wie jeder, der nicht allein Sinn für das Wahre und Edle verloren, es tun müßte, aber ich verehre den Lehrer der Tugend und Gottesfurcht mitten in einer überfeinerten und egoistischen Welt; und bin daher in spe, diesen Mann und Seine Lehrmethode des Thauro-Studiums in הלכה kennen zu lernen, so glücklich, daß ich mir keinen Begriff machen kann, wie sehr ich es in re seyn werde. Aber ich sage Ew HW voraus, daß Sie nicht mehr als ein fühlendes empfängliches folgsames und gelehriges Herz an mir finden. Das Verhältnis, welches EHW nach meiner Beantwortung zu ordnen beabsichtigen, kann und will ich nicht ergründen; ich versichere nur EHW, daß wenn es mir vergönnt seyn würde, den geringsten Dienst dabei zu leisten, EHW im voraus auf meinen Gehorsam rechnen können, daß mit einem Worte meine Seele und mein Körper EHW gehören. Wie es mit meiner Existenzversicherung stehen wird, worüber EHW mich so liebevoll und schonend befragen, will ich Ew HW der Wahrheit gemäß eingestehen. Ich habe mir, seitdem ich die Licht- und Schattenseiten der Welt kennen und den wahren Wert der Dinge schätzen gelernt, mir mit des Ewigen Hilfe die Entbehrung angeeignet, so daß ich sogar dem Mangel trotzen kann. Ich bin so indiskret, damit zu prahlen, u. Ew HW zu zeigen, wenn ich nur die unentbehrlichsten Bedürfnisse habe, ich vollkommen zufrieden seyn könne. Das Übrige werden mir meine nicht ganz unbemittelten Eltern zufließen lassen. Ich gratuliere EHW zur Erfüllung Ihrer Prophezeihung, es werden Schritte zur Allverbrüderung gemacht. Wer würde es vor 30 Jahren geglaubt haben, daß jetzt die Bekenner dreier Konfessionen, deren 2 sich vor noch nicht 200 Jahren mit dem Schwerte die Religion aus dem Herzen schneiden wollten, und die dritte sich vor der Wut der Fanatiker in Schlupfwinkel verkriechen mußte, jetzt gemeinschaftlich an einer Kirchenzeitung arbeiten werden? EHW werden mir hoffentlich diese Abschweifung verzeihen, ich bin ob dieser Nachricht als Omen baldigen Erreichens des vorgeschriebenen

Ziels so froh, daß ich sie unmöglich unterdrücken konnte. Im Vertrauen EHW Menschenliebe und Edelsinn wage ich um abermalige Antwort, um Gewißheit zu haben, zu bitten.«

Aber selbst im Überschwang der Freude erkaltete sein Lerneifer in keiner Weise. Mit Erstaunen sehen wir in seinem Tagebuch, wie er auf einmal auch in der portugiesischen Literatur hier in seinem weltentlegenen Städtchen heimisch zu werden suchte. Mit demselben Verständnis, wie die Aenaeis und die Henriade, liest er jetzt die Lusiade und in deutscher Übersetzung die Ilias. Er untersucht den technischen Aufbau der vier Kunstwerke und vergleicht sie mit der Ode des Volkes Israel am Schilfmeer (II. M. c. 15), indem er die Hauptgedanken entwickelt und die Virgil-, Voltaire-, Camoens- und Homer-Texte neben einander stellt und mit der Bibel vergleicht (S. 160 ff.). Daneben interessieren ihn lebhaft die literarischen Zeugnisse der alten nichtjüdischen Schriftsteller für das Alter und die Autorität der jüdischen Traditionslehre, und er beginnt mit großem Fleiß die Anführungen aus Josephus, Eusebius, Hieronymus usw. nach Pleßners Flugschrift »Ein Wort zu seiner Zeit«[1]) für sich zusammen zu tragen (S. 215 ff.). Nicht genug an dem, studiert er mit Aufmerksamkeit und Hingebung Mendelssohns Jerusalem und trägt reichliche Auszüge daraus in sein Tagebuch ein (182ff.), bis er mitten in dieser Arbeit am Jeudi, 15. Adar 5597 = 23. Februar 1837 anmerken kann (S. 205): »Abermaliger Tag der Freude. Ich stand früh auf, den Boten aufzusuchen, fand ihn aber nicht. Die Ungewißheit über den Inhalt des Briefes quälte mich. Endlich gegen 8, als ich aus der Schule kam, scholl mir der Ruf entgegen: der Brief ist da! Der Inhalt ist noch bestimmter und wohlwollender als des ersten.

Oldenburg 37. Februar 1.

»Herren H. Graetz in Zerkow.

In freundlicher Erwiederung Ihrer lieben Zuschrift v. 12. v. M. steht Ihrem Zumirkommen nach פסח הבע״ל meinerseits nichts mehr im Wege. Kost und Logis steht Ihnen in meinem Hause offen, wenn ihre

[1]) Sie erschien zuerst 1825 in Breslau, und in 2. Aufl. das. 1850. Vgl. Rosenthal, S. 938 ff.

Eltern Ihnen die Mittel zur anständigen Versorgung Ihrer übrigen Bedürfnisse während Ihres Hierseyens zufließen lassen werden. Haben Sie die Güte, mich mindestens 8 bis 14 Tage vor dem Tage Ihres Eintretens hierselbst von diesem in Kenntnis zu setzen.

Freundlichst grüßt Sie . . .

Welche Güte, welche himmlische Zuvorkommenheit! אלי, קטנתי מכל החסדים אשר עשית את עבדך כי בער וריק באין תוחלת יצאתי מעירי לפני ארבעה שנים ועתה אסיר תקוה אני לעלות במעלות החכמה לבא אל איש אשר תכונת נפשו כמלאך אלקים צבאות.

Wie wunderbar sind doch Gottes Wege!«

Nun gilt seine Haupttätigkeit den etwas umständlichen Vorbereitungen zur weiten Reise. Nicht ohne mancherlei Ärger und Verdruß vermag er die unentbehrlichste Ausstattung und einige Geldmittel dazu herbeizuschaffen. Endlich ist das Notwendigste zusammengerafft. Am Montag, 27. März 1837, 11 Uhr, tritt er die Reise an. »Heute reise ich ab«, berichtet er (Tageb. II, 1), »und somit wird eine neue Epoche folgen. Mein Vater und Geschwister begleiteten mich bis Neustadt, allein blieb die Mutter zu Hause. An der Wartha nahm ich Abschied, recht vergnügt und voll der seligsten Hoffnungen«.

Wir werden demnächst sehen, in welchem Umfange diese Hoffnungen zur Wahrheit geworden sind.

(Fortsetzung folgt.)

Nachträge und Berichtigungen zum Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen

1863.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M., d. d. Breslau, 2. Oktober 63. Nach dem Abgang Dr. M. Joëls vom Seminar wird eine neue Lehrkraft gesucht. Bitte um Auskunft über Dr. Werner und Lazarus Geiger. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft Bd. XII, S. 318 f. *88a*

1869.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M., d. d. Breslau, 7. Februar 69. Erwiderung auf Kirchheims Angriff in Sachen des Aufsatzes MS. XVIII, S. 81 ff. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, Bd. XII, S. 319 ff. *128a*

1872.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M., d. d. 22. Januar 1872. Mitteilung über die geplante Reise nach dem heiligen Lande. Bemerkungen über die Wormser Minhagim. Über Graetzens Kommentar zum Hohenliede. Über seine Ausgabe der Einleitung in den Talmud von Joseph, Ibn Aknin. Über den nachmals von M. Lehmann herausgegebenen Jeruschalmi-Kommentar und über die Absicht, Dr. Israel Lewy als Lehrer an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin anzustellen. Jahrb. der jüd.-literar. Ges., XII, 321. *167a*

1874.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M., d. d. Breslau, 7. Dezember 1874. Glückwunsch zu Kirchheims 70. Geburtstag. Jahrb. der jüd.-liter. Ges. XII, 323. *206a*

1879.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankf. a. M., d. d. Breslau, 7. Juli 79. Mitteilung über die Erledigung des Direktorats am Seminar und Bitte, den Direktor Baerwald zu ersuchen, daß er den Stadtrat Marck veranlasse, Graetzens Bewerbung um das Direktorat zu unterstützen. Jahrb. der jüd.-liter. Ges. XII, 323 f. *270a*

1884.

Brief an Raphael Kirchheim in Frankf. a. M., d. d. Breslau, 25. Januar 1884. Mitteilung, daß wirklich ein Oberrabbiner von Schlesien, namens Löb, sich getauft habe und im Alter zum Judentum zurückgekehrt sei. Bemerkung über die Abhandlung »Die jüdischen Proselyten im Römerreich«. Jahrb. der jüd.-liter. Ges. XII, 324 f. *312a*

3. Hebräische Ausgaben[1]).

1887.

Hebr. Übersetzung von Bd. VIII in der Monatsschrift בן עמי, herausgeg. von L. Kantor in St. Petersburg, 1887. Nur S. 1—96 erschienen. Der ungenannte Übersetzer soll D. Frischmann sein. *422a*

1893.

תולדות ישראל Bd. IV. Von der Zerstörung des 2. Tempels bis zum Abschluß des Talmud. Ins Hebr. übersetzt von Eleasar David Finkel. Warschau, XII + IV + 695 S., 16. *424a*

1905.

תולדות היהודים Ins Hebr. übersetzt von N. Sokolow. Bd. I. Warschau, Buchdruckerei der Hazefirah, 1905, 320 S., 8. *432*
— — — Bd. II, Teil 1. Warschau, das. S. 1—200 (mehr nicht erschienen), 8. *433*[2])

---

[1]) Die nachfolgenden Bemerkungen verdanke ich Herrn Dr. S. Poznanski in Warschau.

[2]) So sind die Angaben S. 486 des vorigen Jahrgangs unter NNr. 432 u. 433 zu berichtigen.

7. Ungarische Ausgaben[1]).

1906.

A zsidok egyetemes története, 6 kötétben. Graetz nagy müve alapján es külonös tekintettel a magyar Zsidók történetére szerkesztette Szabolcsi Miksa. (Die Gesamtgeschichte der Juden, in 6 Bänden, nach Graetzens großem Werke und mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der ung. Juden, redigiert von Max Szabolcsi).

Izraél népének története. A kezdettöl fogsa a babyloni fogságig. Függelék. A bibliai történet és az ujkori ásatások. Dr. Venetianer Lajos. (Die Geschichte des Volkes Israel. Vom Anfang bis zum babylonischen Exil. Anhang. Die biblische Geschichte und die neuzeitlichen Ausgrabungen; Dr. Ludwig Venetianer). Bd. I, Budapest, Lexikonform. *468*

1907.

Izraél népének története. A babyloni fogságtól I Agrippa; a második judaeai állam útolsó kiralyának haláláig. Függelék. A torvény és a Zsidóság. Irta Dr. Frisch Armin. (Die Gesch. des Volkes Israel. Vom babyl. Exil bis zum Tode Agrippas I., des letzten Königs des II. jüdischen Staates. Anhang. Das Gesetz und das Judentum, von Dr. Armin Frisch. Bd. II. Budapest. *469*

Izraél népének története. A másódik zsidó állam alkonyvtól Mohamed fellépéseig. (Vom Niedergang des zweiten jüdischen Staates bis zum Auftreten Mohammeds). Bd. III. Budapest, Lex.-8. *470*

1908.

Izraél népének története. Az izlam keletkezésetöl a Maimoni korzak besekesztéseig. (Von der Entstehung des Islam bis zum Schlusse der Maimunischen Periode). Bd. IV. Budapest, Lex.-8. *471*

---

[1]) Die nachfolgende Zusammenstellung verdanke ich Herrn Dr. Bela Bernstein in Nyiregyhaya.

Izraél népének története. Az általános üldözés századai, a kabbala feltünésetól a spanyol zsidók számüzetéseig. 1230—1432. (Die Jahrhunderte der allgemeinen Verfolgung, vom Auftreten der Kabbala bis zum Exile der spanischen Juden). Bd. V. Budapest, Lex.-8. *470*

Izraél népének története. A spanyol zsidók szétszórásától az Amsterdamban letelepeilt maramus zsidók szentélépitéseig. 1492—1675. Függelék. A szombatosok története Erdélyben. (Von der Zerstreuung der spanischen Juden bis zum Tempelbau der in Amsterdam angesiedelten Marannen-Juden. Anhang. Die Geschichte der Sabbatarier in Siebenbürgen). Bd. Vl. Budapest, Lex.-8. *473*

Der in Aussicht genommene Band VII ist noch nicht erschienen.

Die Abstammung und der Name Ferdinand Lassalles.

Von **M. Brann.**

Auf dem hiesigen jüdischen Friedhofe ruht bekanntlich, »was sterblich war von Ferdinand Lassalle, dem Denker und Kämpfer[1])«, im Erbbegräbnis seiner Eltern. Über seine Familie und seinen Namen habe ich vor einigen Jahren Herrn Paul Joseph Diamant in Wien, dem sehr verdienten und wohlunterrichteten Herausgeber des »Archivs für Familienforschung« nach meinen gelegentlichen Notizen einige Auskünfte gegeben. Im 2. Jahrg. seiner Zeitschrift, Heft 1—3, S. 27 ff., hat er sie veröffentlicht. Leider hat damals ohne sein Verschulden, aus technischen Gründen und wegen der gleichzeitig anhebenden und heute noch fortdauernden mannigfachen Nöte im Buchdruckergewerbe der Abdruck nicht in der wünschenswerten Anordnung erfolgen können. Ich setze darum den Artikel umgearbeitet noch einmal hierher und füge einiges Material hinzu, das mir z. Zt. noch nicht zur Hand gewesen ist.

Was Ferdinand Lassalles Herkunft anbetrifft, so steht zunächst Folgendes urkundlich fest: 1. Die Breslauer Krankenverpflegungs-Gesellschaft besitzt ein Aufnahmebuch, das von 1793 bis 1859 regelmäßig, und zwar in jüdisch-deutscher Schrift, geführt worden ist. Darin heißt es S. 123, woselbst die חו״מ של פסח תקע״ו [= 15./18. April 1916] neu aufgenommenen Mitglieder verzeichnet sind[2]), unter Nr. 13: »R. Chajjim Lassel[3]) ben R. Feitel Braun ist aufgenommen worden mit Eintrittsgeld von 100 Thalern, חודש-Geld,

[1]) August Böckh soll die lapidare Inschrift verfaßt haben.

[2]) Die im Urtext mit hebräischen Buchstaben geschriebenen deutschen Worte gebe ich hier in deutschen Buchstaben wieder und setze die deutsche Übersetzung der hebräischen Worte in eckige Klammern.

[3]) Im Text steht deutlich לאסער. Das ר am Ende des Wortes ist aber offenbar nur ein Schreibfehler.

[Monatsgeld] 10 Sgr.«. Dann steht S. 141 d. d. חוה"ט סוכות תקע"ט [=18./21.Oktober1818]: »R.Chajjim b.R.FeitelLassal[1]), (sonstBraun), ist fol. 123 dieses Buches als in dieser חברה [Bruderschaft] auf genommen mit ein Eintrittsgeld von ein hundert Thaler notiert. Diese Aufnahme ist jedoch durch ein damals dabei stattgefundenes Mißverständnis nicht zustande gekommen. So wurde derselbe dato zum Mitgliede der חברה קדישא [frommen Brüderschaft] mit ein Eintrittsgeld von achtzig Thaler Curand auf und an genommen, wovon er die Hälfte bald, die andere Hälfte aber dato 3 Monath entrichtet. חו ד ש-Geld zahlt er מחדש תשרי העבר כל חודש [vom vergangenen Tischri an jeden Monat] 8 Groschen Curand.« Unterschrift mit deutschen Buchstaben: »Heymann Lassal«.

2. Über seines Sohnes Ferdinand Geburt gibt das Hebammenbuch der Frau Wohlfart, das im Archiv der hiesigen Synagogen-Gemeinde aufbewahrt wird, Auskunft. Dort heißt es bei den Eintragungen des Jahres 1825 unter Nr. 605: »Rosalie, geb. Heitzeld[2]), Roßmarkt Nr. 6, Ehefrau des Heymann Lassal, gebar den 13. April einen Knaben Ferdinand, Dauer der Geburt 6 Stunden, Geburt gut, Kind gesund, Nachgeburt 1/4 Stunde, in Gegenwart des Herrn Dr. Henschel«.

3. Ferner hat in seinem Testament[3]) der Kaufmann Heymann Oppenheim, der hier am 1. April 1842 gestorben ist, und dessen Begräbnis Anlaß zu den Geiger-Tiktin'schen Wirren gegeben hat, seinen Schwestersohn Heymann Lassal zum zweiten Testamentsvollstrecker bestimmt.

Hieraus ergibt sich Folgendes: Ferdinand Lassalle war offenbar der Namensträger seines Großvaters Feitel. Seine Eltern waren Heymann Lassal (geb. Mittwoch, 30. Nissan 551 [= 4. Mai 1791], gest. Dienstag, den 27. Tischri 623 [= 21. Oktober 1862]) und Rosalie, geb. Heitzfeld (geb. 8. Mai 1797,

[1]) Im Text לאסאל.

[2]) Offenbar Schreibfehler für Heitzfeld oder Heutzfeld.

[3]) Es wird vom hiesigen Kgl. Amtsgericht (Repertorium O 113, Aktenzeichen 55 O) aufbewahrt und ist vom 7. Juli 1838 mit Nachtrag vom 10. Februar 1842 datiert.

gest. 12. Adar I 630 [= 13. Februar 1870])[1]). Die Familie Heitzfeld gehört zu den aus Glogau hierher übersiedelten. Sie hat den Namen von der Ortschaft Heidingsfeld am Main, die zum ehemaligen Hochstift Würzburg gehört hat und bei den Juden noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts, vielleicht auch jetzt noch, Heitzfeld genannt wird.

Heymann Lassals Mutter war nach dem Oppenheimschen Testament die Tochter des 1808 in Tost verstorbenen und in Langendorf begrabenen Mendel, genauer[2]): Menachem Mendel b.

---

[1]) Die Quellen für die Geburts- und Sterbedaten der Eltern sind die Inschriften auf deren Grabsteinen. Sie haben folgenden Wortlaut:

A. Grabstein des Vaters.

פ״נ
כ״ה חיים לאסאל
בן כ״ה פייטעל וואלפואהן
נולד ביום ד׳ א׳ דר״ח אייר תקנ״א
ונפטר ביום ג׳ כ״ד תשרי תרכ״ג לפ״ק

אב נאמן היה למשפחתו ולאשתו
הישרה, לקרוביו ולמיודעיו את לצרה,
שמו וזכרו לעד תאות נפש יקרה
תנצבה

B. Grabstein der Mutter.

ציון
לקבר אשה יקרה וישרה יראת אלהים
מרת ריזל ב״ת
מו״ה אברהם הייצפעלד
אשת המנוח חיים לאסאל
מתה י״ב אדר ראשון ונקברה י״ד בו
תר״ל לפ״ק
דק טוב וחסד פעלת אשת חיל בשני חייך
יקרת הנשים אבדה יקוננו כל יודעיך
את נחמתנו כי זכרך לברכה בארץ החיים
לקבר הורד גוך ורוח שבה לאל בשמים
תנצבה

Rosalie Lassal
geb. Heizfeld
geb. d. 8. Mai 1797
gest. d. 13. Febr. 1870

[2]) Nach der Totenliste, die in der Betstube seines in Breslau verstorbenen Sohnes geführt wurde. Diese Betstube befand sich Blücherplatz 4, im Wohnhause Heymann Oppenheims, und wurde erst nach dem Tode der Baronin Cohn-Oppenheim aufgelöst. Ein Teil des Inventars, und darunter die Totenliste, kam damals in den Besitz des jüd.-theolog. Seminars. Vgl. Brann, Geschichte des jüd.-theol. Seminars, S. 78, Beilage VI, S. L.

Samuel Oppenheims und seiner Ehefrau Beracha, einer Tochter R. Chajjim Grätzers[1]). In welchem genealogischen Zusammenhang dieser Zweig mit der großen Sippschaft Oppenheim steht, ist mir unbekannt. In vorliegendem Fall sind die Nachfahren vielleicht allgemeiner bekannt als die Ahnen. Die letzte Trägerin des Namens war die Baronin Cohn-Oppenheim, die in Dessau durch ihre reichen Vermächtnisse ihren Namen verewigt hat.

Heymann Lassals Vater hieß nach der Aufzeichnung im Aufnahmebuch der Kranken-Verpflegungs-Gesellschaft Feitel Braun, nach der Inschrift auf dem Grabstein seines Sohnes (S. 272, Anm. 1) aber Feitel Wolfsohn. Beide Angaben vertragen sich vortrefflich miteinander, wenn folgende Erwägung richtig ist: Moses Mendelssohns hochdeutsche Pentateuch-Übersetzung fand auch in Schlesien etliche Abnehmer, und zwar 7 in Breslau, 2 in Glogau und einen in Berun bei Pleß, nämlich den ר׳ פייטל ב״ר וואלף, also R. Feitel Wolfsohn in Berun. Im Volksmunde wird nun in dortiger Gegend heute noch die Stadt Berun, Kreis Pleß, B'raun ausgesprochen. Danach ist Feitel Wolfsohn und Feitel Braun zweifellos eine und dieselbe Person. Unterstützt wird diese Annahme durch die feststehende Tatsache, daß die wenigen, im südöstlichen Oberschlesien wohnenden reichen Grenzjuden Oppenheim, Grätzer, Skutsch, Pleßner, Marle usw. allesamt in der verschlungensten Weise miteinander verwandt und verschwägert waren[2]).

---

[1]) Brache heißt sie im Testament, in welchem auch ihr Sterbetag, 17. Tebeth 589 [= 24. Dezember 1828] angegeben ist. Den vollständigen Namen enthält die Totenliste. Sie war die Namensträgerin der Schwester ihres Urgroßvaters Meier Grätzer, der am 17. Juli 1694 verstorbenen Beracha, Gattin Jonathan Blochs, des Begründers der Langendorfer Judengemeinde. Über ihren Vater, R. Chajjim Grätzer (starb in Tworog 10. Januar 1764, begraben in Langendorf) vgl. meine Abhandlung »Etwas aus der schlesischen Landgemeinde« in der Jubelschrift zu Jakob Guttmanns 70. Geburtstag, S. 244, Anm. 1, 246, Anm. 4, 248, Anm. 2. Seine Enkel Heymann Oppenheim, Heymann Traube und Heymann Lassalle erbten seinen Namen.

[2]) Vgl. die Jubelschrift zu Jakob Guttmanns 70. Geburtstag, a. a. O. und die Zitate daselbst.

In diesem Zusammenhange interessiert uns nur die Tatsache, daß eine Tochter Mendel Oppenheims an Feitel, den Vater Heymann Lassals, der, wie wir sehen, in Berun gewohnt hat und davon im Volksmunde den Namen Braun hatte, verheiratet war.

Fragt sich nur noch, weshalb Feitels Sohn Chajjim oder Heymann sich nicht mit einem der schönen Namen Braun oder Wolfsohn — an dem letzteren hielten seine Schwestern bis zu ihrem Tode fest — begnügt hat, sondern sich den noch schöneren Lassal, oder gar etwas modern französiert Lassalle gebaut hat. Die Antwort liegt m. E. nahe. R. Feitel, den wir 1783 in Berun treffen, muß etliche Jahre später nach Loslau, Kreis Rybnik, übergesiedelt sein. Denn hier wurde, wie urkundlich aus der mir vorliegenden Todesanzeige[1]), die die Frau des Verstorbenen erstattet hat, hervorgeht, Heymann Lassal im Jahre 1791 geboren. Einen Geburtsschein habe ich bisher nicht auftreiben können, weil die von der Synagogen-Gemeinde in Loslau geführten Register erst mit 1847 beginnen und die bei anderen Amtsstellen geführten bisher nicht aufzufinden waren. Allein den mehr oder minder guten Familienüberlieferungen folgend, nach denen Feitel Wolfsohn aus Berun sich von den Loslauern Feitel Braun nennen ließ, bezeichnete sich sein Sohn Chajjim oder Heymann Wolfsohn, als er hierher nach Breslau zog, hier als Heymann Lasel oder Lassel oder Lassal, um damit auszudrücken, daß er eben aus Loslau war. Quod erat demonstrandum. Sobald mir jemand mit besseren Gründen einen richtigeren Ursprung des Namens nachweist, werde ich gern mein Unrecht eingestehen und der Wahrheit die Ehre geben.

---

[1]) Totenregister bei den Akten der Kranken-Verpflegungs- und Beerdigungs-Gesellschaft in Breslau.

Kurze Mitteilungen.

Vulgärgriechische, mit hebräischen Buchstaben geschriebene Texte, sind uns schon aus dem XIII. Jahrhundert erhalten geblieben. Die Haftarà des Minhàgebetes am Versöhnungstage und gewisse liturgische Gedichte werden in alten griechischen Gemeinden heute noch in griechischer Sprache vorgetragen. In Corfú »gibt es einen Cantus für Neumond Adar, und ein MS. in British Museum . . . besingt in zwei Stanzen den Untergang Pharaos im Roten Meer, war also wohl für den siebenten Pesah-Abend bestimmt« (S. Krauß, Stud. z. byz.-jüd. Gesch., S. 122 und Nr. 3—7 das.). Nach einer Mitteilung des Herausgebers dieser MS. findet sich in dem der Breslauer Seminar-Bibliothek gehörigen Machsor nach griechischem Ritus (cod. 70) die Neumonds-Verkündigung in vulgärgriechischer Sprache.

Wie die griechischen, so müssen sich auch die italienischen und die in den benachbarten Provinzen gelegenen jüdischen Gemeinden bei bestimmten Gelegenheiten in der Synagoge der Landessprache bedient haben. Heute noch wird bei den dem spanischen Ritus folgenden Juden in Triest am Abend des 9. Ab »das Jahr nach der Zerstörung Jerusalems« auch in der Landessprache, ungefähr nach der von D. V. Tedesco in seinem סדר חמש תעניות כמנהג ק״ק ספרדים (Livorno, Palagie Belforte, 1845) S. 156 gegebenen Übersetzung, verkündet. Der Gebrauch der italienischen Sprache in den italienischen Synagogen scheint indessen nicht jüngeren Ursprunges zu sein, als der der vulgärgriechischen in den griechischen Gemeinden. Das im handschriftlichen Machsor der jüdischen Gemeinde in Ferrara enthaltene, in hebräischen Buchstaben abgefaßte Gedicht, welches Dr. Artom unter dem Titel »Un' antica poesia italiana di autore ebreo«. Firenze, 1915, 10 S., 8. (S. A aus der Rivista Israelitica X) zum Abdruck bringt, gehört eben den älteren vulgärgriechischen Texten gleich dem Ausgange des XIII. oder dem Anfange des XIV. Jahrhunderts an. Es ist dies eine Kinah für den 9. Ab., eine poetische Bearbeitung der Erzählung von dem zu Sklaven verkauften Geschwisterpaare (b. Gittin 58 a). Daß das Gedicht in der Synagoge gesungen und nicht recitativ vorgetragen wurde, ist

nicht nur aus der Angabe לחן, sondern auch, wie mir scheint, aus der Silbeneinteilung in manchen Stellen ersichtlich, z. B. Str. 15 בישטי – אלייא (besti-alia); Str. 18 טיבנצא – אינגא; Str. 20 סיגוי–דטו.

Zu der von A. besorgten Transskription des Textes — eine wahrhaft schätzenswerte Leistung — sei Folgendes bemerkt: Str. 7, Zeile 3 קאלו סואי נומי אבירו סקורדאטו wird von A. umschrieben: »Che (?) lo suo nome ebbero scordato.« Statt dessen lese ich: Ch'a lo suo nome avero cordato.« Die Form »ebbero« wird unser Dichter schwerlich gebraucht haben. Dasselbe gilt von Str. 10 אבירו דסירטטו — avero desertato, ebenso in Str. 29, Z. 1. — Str. 11, Z. 1 ספר יקארו (von A. nicht entziffert) ist sprecaro zu lesen. — Str. 14, Z. 2 ist בונדירי = vendere. — In Str. 16, Z. 2 und 3: לנוטי פריגא דיאו קי פורסי דיאר
לדיאה לנוטי טנטו סקוריאה
umschrieben mit: »La notte prega Dio che forse (fosse?) dia
»Lo dia, la notte tanto scuria (= scura?)«
halte ich die Emendation von פורסי in פוססי (l. fusse) für notwendig; der Sinn ist nämlich zweifelsohne Deuter. 28,67 entnommen. Der darauf folgende Vers scheint sagen zu wollen: Der Tag und die Nacht sind im selben Maße (tanto gleichbedeutend mit altrettanto) finster. — Str. 19, Z. 1 לו סיניורי דלסורו מיציארו umschrieben: »Lo signore de la soro . . .« ist mit messiaro zu ergänzen. Der Sinn ist dann der folgende: der Herr, der Eigentümer der Schwester, verkaufte sie usw. — Str. 24, Z. 1 ist die Emendation überflüssig. — Auch Str. 38, Z. 1 ist die Änderung von נאני in פאוני unnötig: ich lese: E drizza strade in ogni canto. — Auch Z. 2 lasse ich אדרונארי — es ist dies die gewöhnliche Metathesis des r — unverändert.

Triest. Dr. J. Zoller.

Ich benutze den Anlaß, um die einschlägige Stelle aus unserem cod. 70 (früher Cod. Saraval LXVIII) hier mitzuteilen. Fol 94 a lesen wir zuerst, wie bereits Zunz (Ritus 82) angibt, aramäisch: הקול כל עמא הבו דעתכון למשמע קידוש ירחא הדין כמה דגורו אבהתנא מרנן ורבנן חבורא קדישא דהוו יתבין בארעא ישראל דאית לן ר״ח פלו׳ בכך וכך בשבת חשבוניה ומנייניה סימנא טבא עלנא מיום פלו׳. Dann heißt es: »וכופלו בלשון יון« und darauf wie folgt: קְדוֹשׁ אוֹתָאוֹשׁ אַשְׁקוּשׁוּמִי קְתוֹשׁ אוֹרוֹשֵׁן טִין פּוֹנִין אוֹלוֹשׁ אִיקִירְיאִימוֹן אִירְבִירְדִי אִימוֹן חֲבוֹרָא טוֹאַיוֹ אַפּוֹאִיק וְבִישֵׁן אַשְׁטִי יְרוּשָׁלָם אֲכוֹמִי ר״ח בְיוֹם פלו׳ טוּפְשִׁיפּוֹשׁ טוּ ר״ח מִיוֹם פלו׳ אוֹהַבָ״ה נַמַשְׁטוֹקְטִי סִימַן טוֹב
Ich wage wie folgt zu transskribieren und bitte sachverständige Leser,

mich zu berichtigen: *τὴν φώνην ὅλος ὁ λαὸς εἰσακούσωμεν καθὼς ὥρισαν οἱ κύριοι ἡμῶν οἱ ῥαββίδοι ἡμῶν τοῦ* חבורא *τοῦ ἁγίου ἀπὸ οἰκόπεσαν ἄστυ* ירושלם *ἔχομεν* פלוני ביום *τὸ ψῆφος τοῦ* פלוני ר"ח טיום *ὦ* הב"ה *ἀνεμέστώκαμεν* סימן טוב. M. Br. [1]

In seinem vortrefflichen »Rückblick auf das Jahr 5676« in dem jüngst erschienenen Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur hat Herr Dr. Elbogen leider übersehen, des m. E. nicht geringen Anteils der niederländischen Juden an der jüdischen Weltkultur während des Weltkrieges Erwähnung zu tun. Es sei mir daher gestattet, ergänzend die wichtigsten Tatsachen wenigstens in Kürze hervorzuheben:

Ein gewaltiger, stetig wachsender Zustrom osteuropäischer Juden aus Rußland, Polen, Galizien und Ungarn neben einer großen Zahl westeuropäischer Flüchtlinge aus Belgien, Frankreich, England, Deutschland und Österreich, hat sich über Holland ergossen. Allen diesen ist es in unserm gastlichen Lande gestattet, sich nach jeder Richtung hin, sei es auf religiösem oder sozialem Gebiet, sei es im Bereich der jüdischen Literatur oder auf dem des Gewerbes und Handels, ja sogar auf dem der darstellenden jüdischen Kunst (Theater), frei zu entfalten. Wahrhaft herzerquickend ist dabei die Harmonie zwischen klassischem Mosaismus ohne jegliche Reformen und westlicher Bildung und Kultur, die beim Zusammentreffen des osteuropäischen Judentums mit dem niederländischen zu Tage tritt.

Ferner sei hier kurz auf die tatkräftige Unterstützung der jüdischen Kriegsinvaliden und Gefangenen durch Geld und Gut neben den reichlich fließenden Mitteln zur Beihilfe für die Kriegsopfer aller Nationen ohne Unterschied des Glaubens hingewiesen. Zu demselben Zweck ist u. a. in Amsterdam eine sehr interessante Ausstellung jüdischer Kriegslitteratur veranstaltet worden, die sich des weittragendsten Interesses auch bei den Andersgläubigen zu erfreuen hatte. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß wohl nirgends anderswo auf so engem Raume sich ein so vielseitig angeregtes, geistiges jüdisches Leben offenbart, wie gerade bei uns, indem sowohl der Zionismus in seinen vielseitigen Schattierungen, als auch nahezu alle anderen jüdischen geistigen Strömungen einander begegnen und sich lebhaft allesamt auf den verschiedensten Wegen journalistisch betätigen. Es kommt weiter hinzu, daß in unserem eigenen Vaterlande etliche tausend Juden, und d arunter eine große Anzahl vom Offiziersrang in allen Dienstgraden, unter den Fahnen stehen, ohne daß man dieses bei uns als etwas Besonderes hervorhöbe oder zu erwähnen für besonders notwendig

erachtete. Für die mit unseren Verhältnissen nicht Vertrauten sei aber angemerkt, daß alle diese Heeresangehörigen in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten eine Rücksicht genießen, die einzigartig in der jüdischen Geschichte dasteht, ja vielleicht sogar ihres gleichen in der ganzen Weltgeschichte sucht. Schon allein die Art und Weise, wie die jüdischen Soldaten in ihren Garnisonen ihr Passah feiern dürfen, wobei sie seitens der Behörden in weitgehendster Form unterstützt werden, dürfte eine besondere Merkwürdigkeit genannt werden.

Schließlich nur noch die kurze Bemerkung, daß bei uns sich zahlreiche Korporationen und Vereine mit den großen Judenfragen befassen, die sich bei den in der allernächsten Zukunft stattfindenden Friedensverhandlungen ergeben werden.

Dann wird dem niederländischen Judentum wohl gern und allgemein die Anerkennung gezollt werden, daß es das Vorrecht, von dem fürchterlichen Schicksal verschont geblieben zu sein, dazu verwendet hat, die Leiden seiner Brüder zu lindern, auf sozialem Gebiet für sie tätig zu sein und die Hoffnung auf bessere Tage bei allen denen zu beleben, die nicht, wie wir unter der Regierung eines Sprosses des Hauses Oranien, den großen Vorzug des Friedens, der Gastlichkeit und der Humanität genießen dürfen.

Das niederländische Judentum darf daher wohl Anspruch auf eine ehrenvolle Erwähnung in den Annalen der Geschichte des ewigen Volkes erheben.

Amsterdam Benzion J. Hirsch. [2]

Seit dem Frühjahr d. J. gibt das »Kartell jüdischer Verbindungen« eine Zeitschrift »Der jüdische Wille« heraus und beabsichtigt, dadurch ein Bild von dem geistigen Leben innerhalb des Verbandes der zionistisch gerichteten Akademiker Deutschlands zu geben. Die zur Erörterung gestellten Fragen seien dieselben, die das heutige Judentum überhaupt bewegen. Die neue Zeitschrift rechne auf die Aufmerksamkeit, besonders der Jugend, die den Kampf für eine freie und stolze Zukunft des jüdischen Volkes als ihre eigene Sache empfindet. Auch die Wissenschaft des Judentums soll einen Gewinn davon haben Sogleich im ersten Hefte beginnt Herr Rubaschoff unter der Überschrift »Erstlinge«[1]) mit dem Wiederabdruck der drei[2]) Reden, die Eduard Gans in Berlin in den Jahren 1821—23 im »Verein für Kultur und

---

[1]) S. 30—42, S. 193—203.

[2]) Die dritte Rede ist in den bisher erschienen 5 Heften noch nicht enthalten.

Wissenschaft der Juden« gehalten hat. Die dünnen Heftchen, in denen sie zum ersten Mal erschienen sind, werden heut auf dem Büchermarkt nicht gerade häufig mehr gefunden. Der neue Herausgeber fügt ein Geleitwort hinzu, in welchem er über die Entstehung und die Bedeutung des Vereines unterrichten will. Als Erstlinge der Entjudung erscheinen ihm die Begründer des Vereins, darunter Leopold Zunz und I. M. Jost. Er entrüstet sich über die damals bereits entjudete Intelligenz, die keine Neigung und kein Verständnis mehr dafür hatte, sich auf sich selbst zu besinnen, über das schmachvolle Anwachsen des Assimilantismus und die stetige Zunahme der »Massentaufen«, und nicht minder über die temperamentvolle Art, in der Graetz mit den Gründern und Mitgliedern des Vereins ins Gericht geht.

Von den unüberwindlichen Gewalten aber, an denen das vom reinsten Idealismus beseelte Unternehmen scheitern mußte, erfährt der Leser nichts. Mit keinem Worte ist von den gewaltigen, geistigen, politischen und gesellschaftlichen Strömungen die Rede, aus denen die Wiederherstellung der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden geboren ist, mit keinem Worte von dem heißen und redlichen Bemühen David Friedländers und seiner Genossen, die mittelalterlichen Sklavenketten zu zerbrechen, mit keinem Worte von dem mit elementarer Gewalt aus der jüdischen Volksseele hervorbrechenden Streben, die geistige und sittliche Ebenbürtigkeit mit der nichtjüdischen Umgebung auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens darzutun, und ebensowenig von der damit verbundenen maßlosen Unterschätzung der jüdischen und Überschätzung der profanen Bildungselemente. Erst auf diesem Hintergrunde aber wird überhaupt die kurze Geschichte des neuen Vereins begreiflich und verständlich.

Wie stand es denn nun in der Tat mit der sogenannten »Entjudung« in dem Geschlechte der jungen Akademiker, und Intellektuellen, die 1819 den Verein geschaffen haben? Im Mai 1818 kam Zunzens unscheinbares Büchlein: »Etwas über die rabbinische Literatur« in Berlin heraus. Ohne wesentliche Mühe läßt sich daraus das Gerüst nachweisen, welches der damals kaum 24 Jahre alte junge Gelehrte für den Ausbau der Wissenschaft des Jundentums aufgerichtet hat. Es sah nämlich etwa so aus:

I. **Theologie:**

1. Dogmatologie (Mystik, Ethik).
2. Polemik.
2. Ritus:
   a) Geist und Stellung,
   b) Gestalt und Gehalt,
   c) Art des Gottesdienstes.

II. Jurisprudenz:

1. Staatsrecht.
2. Strafrecht.
3. Zivilrecht.

III. Naturkunde als Theorie:

1. Naturbeschreibung (Physik und Naturgeschichte).
2. Geographie, Reisebeschreibungen.
3. Astronomie, resp. Astrologie und Chronologie.
4. Medizin (Anthropologie, Physiologie, Psychologie).

IV. Angewandte Welt- und Naturkunde:

1. Technologie und Gewerbekunde (סדר טהרות).
2. Handel und Industrie.
3. Kunst:
   a) Baukunst,
   b) Malerei und Stickerei,
   c) Musik und Tanz,
   d) Heraldik und Schreibmaterialien,
   e) Buchdruckerkunst.
4. Erfindungen.

V. Altertümer und Geschichte:

1. Staats-, Religions- und Privat-Altertümer.
2. Epigraphik und Numismatik.
3. Geschichte.

VI. Philologie und Sprachwissenschaft:

1. Grammatik. Geschichte derselben und der Grammatiker. System der neuhebräischen Sprache.
2. Lexicographie und Lexicologie. Synonymik. Etymologie.
3. Rethorik und Kunst des Stiles.
4. Beredtsamkeit und Homiletik.
5. Poesie mit ihren Abteilungen.

VII. Literaturkunde:

1. Geschichte der Handschriften und der Typographie.
2. Bibliographie.
3. Gelehrtengeschichte.
4. Literaturgeschichte.

VII. 1. Philosophie der Juden.

2. Systematik und Methodologie.

Ist der kühne Entwurf in dieser Erstlingsarbeit, die erst jüngst Jemand »nicht bedeutend« zu nennen[1]), den traurigen Mut gehabt hat, nicht ein immerhin gigantischer, wenn auch keineswegs tadelloser Versuch, ein wahrhaftes Chaos in einen Kosmos zu verwandeln? Gleichzeitig mit ihm ging in Berlin sein ehemaliger Seesener Schulkamerad, Isaak Marcus Jost, an das großzügige Unternehmen, eine Geschichte der Juden zu schreiben, und ließ das für jene Zeit vortreffliche Buch von 1820 an in neun stattlichen Bänden, von denen jeder 25 Bogen und darüber stark ist, in neun Jahren erscheinen. Darf man das alles wirklich »Erstlinge einer Entjudung« nennen?

Auch sonst hätte Herr Rubaschoff sich gründlicher in der einschlägigen Literatur umsehen können. Jost ist nach Frankfurt erst in seinem 43. Lebensjahre zu dauerndem Aufenthalte gekommen. Nicht dort, sondern in Braunschweig hat er das Gymnasium besucht. Isaak Lewin Auerbach hat zwar hin und wieder in Hamburg gepredigt. Sein Wohnort aber war Berlin. Wenn schon die Meinungen der modernen Geschichtsschreiber über den Verein herbeigezogen wurden, so hätten Jost[2]), Sigismund Stern[3]) und Martin Philippson[4]) nicht vergessen werden dürfen. Von »Massentaufen« zu Anfang des 19. Jahrhunderts kann nicht mehr die Rede sein[5]). Auch hätte es sich wohl gebührt, bei den vielen mehr oder minder hervorragenden Personen, die S. 40 f. 118 f., angeführt sind, auf die Bücher hinzuweisen, in denen man sich näher über sie unterrichten kann. Wer einmal in so einem Winkel arbeitet, hat auch die Pflicht, ihn für die geladenen Gäste behaglich und wohnlich einzurichten. Alles das sind Kleinigkeiten. Notwendig aber ist tadellos korrekte Wiedergabe der Texte. Bisher sind nämlich nicht einmal die in den früheren Drucken sorgfältig angemerkten Druckfehler berichtigt.

Immerhin gebührt Herrn Rubaschoff der Dank dafür, daß er die selten gewordenen Flugschriften den Gelehrten wieder zugänglich gemacht hat. M. Br. [3]

---

[1]) Ost und West 1918, S. 327.

[2]) Neuere Geschichte der Israeliten, III, 32 ff. Geschichte des Judentums und seiner Sekten III, 340 f.

[3]) Gesch. des Judentums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart, S. 216 f.

[4]) Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, S. 90.

[5]) Graetz, XI[2], S. 580 f., vgl. Samter, »Judentaufen im 19. Jahrhundert«, S. 5 ff., 156.

Besprechungen.

Dembitzer, Salomon: Aus engen Gassen. Deutsch von Stefanie Goldenring. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, [1915] 68 S. 8. Preis eleg. karton. M. 1,50. Numer. Luxusausg. M. 8. —

Ghettobilder, Ghettolieder — versteckte Blüten am Wiesenrand. Wurdet ihr je gesucht und gepflückt, um die Tafeln des Lebens zu schmücken? Nur wenigen bevorzugten Dichtern war es in den vergangenen Jahrzehnten vergönnt, ihre Poesie auszugestalten zu ergreifenden Erzählungen und Dramen, denen man dauernden Literaturwert zugesteht, und die auch das Interesse der Allgemeinheit erwecken.

Anders heut. Tausende haben eure Heimat umgepflügt und gedüngt mit Schwert und Blut, und das Elend der Gedrückten pochte laut an ihr Herz. Die verachteten, engen Judengassen in Galizien und Polen enthüllten nicht bloß ihren Schmutz und ihre Verkommenheit den fremden Kulturträgern, sondern nach ihrer Besetzung durch den Landesfeind auch die Tiefe, den Ernst und die Innigkeit ihres Seelenlebens.

Darum werden Viele, welche das vorliegende Büchlein sonst gleichgiltig bei Seite geschoben hätten, heute mit Teilnahme danach greifen. Ihr besseres Selbst wird anerkennen, daß das Feinste und Zarteste auch in der Seele eines Ghettojuden wohnen kann.

Der talentvolle Verfasser der Bilder »Aus engen Gassen« führt uns zunächst in sein galizisches Heimatstädtchen. Dann folgen feine Federzeichnungen des Lebens in andern Judengassen des Ostens, in den neuen Berlins und schließlich in den etwas älteren Antwerpens. Ein ergreifendes Bild vom Schrecken und der Angst der österreichischen und polnischen Flüchtlinge aus der ihnen zur Heimat gewordenen Stadt bei Kriegsausbruch schließt das kleine Büchlein.

Es dürfte wohl zum Verständnis der jüdischen Volksseele in der Kulturwelt Europas Einiges beitragen. E. Brann.

Idelsohn, A. Z., Phonographische Gesänge und Aussprachsproben des Hebräischen, der jemenitischen, persischen und syrischen Juden. Aus der Sitzungsberichten der philos.-hist. Klasse der Kais. Akademie den Wissenschaften in Wien, 175. Band. Wien 1917. 119 SS., 8.

Nur die Seiten 12—21, 62—66 beschäftigen sich mit der Aussprache des Hebräischen; der Hauptteil des Buches handelt vom Gesange, der Tonalität und Rhythmik, S. 67—119 sind Notenbeilagen. Das Hauptinteresse des Verf. und offensichtlich auch seine wissenschaftliche Stärke liegen bei der Musik; hier hat der Verf. sich ja auch schon durch frühere Schriften als Kenner erwiesen. Man wird es daher begreiflich und entschuldbar finden, wenn der Verf. der reinen Phonetik und der Semitistik nur geringeres Interesse zuwendet, und wenn ihm hier auch nur geringere Kenntnisse zur Verfügung stehen.

Bereits im 57. Jahrgange dieser Monatsschrift S. 527 ff. und 697 ff. hatte Idelsohn unter dem Titel »Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern« Mitteilungen gemacht über neun verschiedene Aussprachen bei neun in verschiedene Länder zerstreuten jüdischen Sprachgemeinschaften. Was der Verf. in der jetzt vorliegenden Wiener Akademieschrift über die Aussprache der jemenischen, persischen, syrischen Juden gibt, deckt sich größtenteils mit dem in der Monatsschrift schon früher über diese Gebotenen.

Verf. beginnt mit der jemenischen Aussprache. Über diese haben wir neuerdings auch Bemerkungen von Grimme: Die jemenische Aussprache des Hebräischen und Folgerungen daraus für die ältere Sprache (Festschrift Ed. Sachau, S. 125—142). Diese Bemerkungen Grimmes stehen zuweilen im Widerspruch zu denen Idelsohns; aber auch Idelsohn selber widerspricht sich manchmal. So ist ihm ב jetzt = deutschem w; dagegen in der Monatsschrift S. 537 »ein Zwischending von b und w, bei dessen Aussprache die Oberlippe über die Unterlippe vorgezogen wird«. Letztere umständliche Erklärung wird die richtige sein: Grimme sagt S. 129 dasselbe mit einem Worte »bilabial«. ר ist dem Verf. jetzt scharfes Gaumen-r; dagegen in der Monatsschrift S. 538 scharfes Zungen-r (rollend). Auf S. 15 unter d) wird ר sogar mit קטצ zusammen zu den emphatischen Konsonanten gerechnet. Auch hier stimmt Grimme mit der früheren Erklärung Idelsohns überein: ר ist nach Grimme S. 130 stark, event. leichter gerolltes Zungen-r. Blickt man auf die Tabelle des Lautsystems S. 14, so findet man unter Liquidae auch noch ein palatales ר »in Aden«; in der Monatsschrift dagegen an dieser Stelle ein ז. Liegt hier ein Druckfehler vor, oder Unsicherheit in phonetischer Anschauung? Ich möchte aber wenigstens annehmen, daß die dentale Spirans ע bloß ein Druckfehler für צ ist, wie in der Monatsschrift gedruckt ist. Grade über das ר hätten wir

gern und recht genaue zuverlässige Angaben gehabt im Hinblick auf die von jüdischen Schriftstellern des Mittelalters als doppelt überlieferte Aussprache dieses Buchstabens. Den letzten Lösungsversuch dieses Rätsels s. bei Grimme a. a. O., S. 135. Daß derselbe gelungen, möchte ich nicht behaupten; vgl. Kahle in Bauer und Leander, Hebr. Grammatik S. 118.

Bei der Aussprache der langen Vokale (die der Aussprache der polnischen Juden nahesteht), kann man öfters im Zweifel sein, ob Einwirkung des Schriftbildes auf die Aussprache vorliegt, oder ob zweigipfliger Silbenakzent anzunehmen ist. Vielleicht wirken beide Faktoren. Das betonte Segol (ֶ) wird geschildert als ā, »dem sächsischen ä analog«; also wohl singend, zweigipflig? Über ֵי bemerkt Verf. nichts Besonderes. אִי ist nach Verf. »gedehntes i«; aber ִי ist = ij, »das ִי j ist hörbar«. Sowohl in וּא wie in וּ soll das waw vernehmbar sein, »etwa ū ũ«. Aber in der Sprachprobe auf S. 62 (Jer. 14, 1—9) ist das hörbare j und w von יָ / וּא / וּ nie markiert. Schwindet die Hörbarkeit vielleicht im Gedränge des Contextes? Jedenfalls ist zu beachten, daß Grimme von dieser Hörbarkeit des j und w überhaupt nichts berichtet. Dagegen dürfte sich ein anderer scheinbarer Widerspruch zwischen den Angaben beider vielleicht aufklären und ausgleichen lassen: Grimme spricht S. 139 f. von einer Doppelaussprache des וּ und ִי. Im Inlaut seien וּ und ִי lediglich ū und ī, im Auslaut dagegen hätten sie einen starken vokalischen, event. diphthongischen Nachhall. Idelsohn sagt davon bei וּ und ִי zwar nichts; wohl aber sagt er S. 16 oben = Monatsschrift S. 540 f. »die stummen וּ / ִי / הּ (als matres lectionis) werden im Gesange mitunter hörbar, wie in ro-o-ho = רֹ֫אשׁ, lib-bi-ji = לִ֫בִּי, le-bo-bô-wô לִ֫בּוֹ־בוֹ«. Es wird diese Erscheinung mit der von Idelsohn S. 15 unten = Monatsschrift S. 540 angeführten anderen Erscheinung in Parallele zu stellen sein, daß Schwa quiescens im Gesange bisweilen lautbar werde, wie in jisroêlê = יִשְׂרָאֵל, ălôhimĭ = אֱלֹהִים, gorôbê = קָרֵב. Es handelt sich bei dieser angeblichen Doppelaussprache des וּ und ִי also wohl nur um gewisse Freiheiten beim Gesange, nicht um ein festes Lautgesetz der Sprache.

Bemerkenswert ist, daß Verf. das einfache Sērē, Kames (ʿgadōl), Cholem, also die ton- und vortongedehnten Vokale als Längen anführt. Man hat ihnen diese Quantität bekanntlich bestreiten wollen.

Zu der Aussprache des kurzen i bemerkt Verf. S. 14 »vor den Gutturallauten wie kurzes e«. Man denkt hierbei an Fälle wie שְׁאֵלוֹ, נְחֵם, שְׁחַק

und muß annehmen, daß hier Färbung des ĭ eintritt, wie in וַיֶּחְסַר, נֶהְפַּךְ; aber die Parallelstelle Monatsschrift S. 538 belehrt uns durch das Beispiel »עֶקֶר = ĕggor« eines anderen. Also hier ist ק als gutturaler Laut gewertet! Übrigens finden wir dasselbe Wort auf S. 62 u. 63 mit ĭ.

Ob aus der heutigen Aussprache der jemenischen Juden sich Ergebnisse für die althebräische Aussprache gewinnen lassen, scheint mir sehr zweifelhaft. Begierig suchte ich sofort nach dem שׂ, dessen alte Aussprache wir so gern kennen lernen möchten, aber es wird auch bei den Jemenern wie ס als scharfes s gesprochen. Aus der Aussprache des Cholem als ö, ē, äu möchte Grimme S. 140 auffällige alte Dubletten wie יְשׁוּעַ – יְהוֹשׁוּעַ erklären; aber es gibt genug andere Erklärungen für diese Doppelformen, vgl. Steinmetzer in Biblische Zeitschrift, 14. Jahrg. S. 193—197 (der aber auch noch einiges übersehen hat). Immerhin wird man sagen müssen, daß die Aussprache der jemenischen Juden einen ziemlich altertümlichen, ursprünglichen Eindruck macht. Die arabische Umgebung hat erhaltend, hie und da aber vielleicht erneuernd gewirkt. Daß andererseits ein paar sekundäre Eigentümlichkeiten der Aussprache des umgebenden Arabisch auf die Aussprache des Hebräischen abgefärbt haben, hat Idelsohn selbst schon bemerkt.

Wie sehr die Sprache des Wirtsvolkes auf die Aussprache des Hebräischen bei den Juden eingewirkt hat, sieht man deutlich bei den persischen Juden. Die emphatische Aussprache von ט und ק ist nach Idelsohns Angabe bei den persischen Juden geschwunden, soll dagegen bei צ noch vorhanden sein. ח wird teils h, teils ḫ (also خ) gesprochen; ע ist = א; die Spirierung der Bgdkpt ist bei גב, teilweis auch bei ת nicht mehr vorhanden. Daß die persischen Juden zwischen langen und kurzen Vokalen keinen Unterschied machen, diesen Satz (S. 18) hätte ich gern nach der positiven Seite hin erläutert gesehen. Ganz rätselhaft aber ist mir (ibid.) »Dageš forte wird nicht betont«. Was soll das heißen?

Bei Schilderung der hebräischen Aussprache der syrischen und sefardischen Juden hat Idelsohn (S. 19) selbst die starke Beeinflussung durch Arabisch, Türkisch, Griechisch, Slawisch erkannt und besprochen. Ich hebe hier hervor, daß die emphatische Aussprache des צקט sich nur innerhalb des arabischen Sprachgebietes erhalten (oder erneuert?) hat. Die Spirierung der Bgdkpt ist dagegen im arabischen Sprachgebiet bei תדגב erloschen. Aber was soll es heißen, wenn Idelsohn zu der Angabe, daß ג in arabischen Gebieten gleich ג hart sei, den

Zusatz macht, »dem ع des ägyptisch-arabischen analog«? Hier tritt auch das kames gadol als langes ā auf, aber Idelsohns Zusatz »nur bei akzentuierten Vokalen« ist unrichtig. Die auf S. 65 mitgeteilte Platte 1610 »Aleppoer Aussprache des Hebräischen« zeigt, daß kames in weiterem Umfange = ā ist. Daß die syrischen Juden gegenwärtig ף oft gleich ' sprechen (S. 19), wäre so wunderbar, daß ich vorläufig einen Druckfehler annehme.

Idelsohns Schrift hat bei mir die Mutmaßung erstarken lassen, daß aus der heutigen Aussprache des Hebräischen bei den Juden für die Aussprache des Hebräischen im Altertume überhaupt nichts mehr zu gewinnen ist, mag immerhin gelegentlich mal irgend eine Absonderlichkeit irgend welcher mittelalterlichen Punktation durch die heutige Aussprache eine Beleuchtung erhalten können; vgl. Kahle a. a. O. S. 128 Anm. 1.

Der Hauptteil des Buches über den Gesang usw. wird eingeleitet durch eine Betrachtung der hebr. Akzentzeichen (S. 22—37). Verf. vergleicht die hebräischen Akzente in weiterem Umfange als dies bisher geschehen, mit byzantinischen Lektionszeichen. Ob und inwieweit das richtig ist, vermag ich nicht zu entscheiden, da ich selbständige Untersuchungen über diesen Gegenstand seit langer Zeit nicht mehr angestellt habe. Nur einen Punkt von vielleicht allgemeinerem Interesse möchte ich hervorheben. Als ich vor 18 Jahren eine gewisse Abhängigkeit der tiberischen Akzente von den ekphonetischen Neumen der byzantinischen Kirche darzulegen suchte, erhoben sich nicht nur bei Juden starke aprioristische Zweifel, daß so etwas überhaupt möglich sein könnte. Vgl. Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, S. 80. Jetzt sagt nun ein Jude ohne Entsetzen ganz unbefangen »Nach all diesen Vergleichen ersieht man, daß die hebräischen Akzente äußerlich wie ihrem inneren Werte nach den alten Lektionszeichen . . . der byzantinischen Kirche . . . verwandt sind«. Der von mir ausgesprochene Gedanke scheint also mit der Zeit etwas von seiner Unwahrscheinlichkeit eingebüßt zu haben. — Über den musikalischen Teil des Buches selbst muß ich schweigen; ich verstehe leider nichts von Musik. Das Buch ist durch Druckfehler arg entstellt, wie ich gelegentlich schon hervorgehoben habe. Das wird zum Teil an den bekannten Zuständen der Gegenwart liegen.

Breslau. F. Praetorius.

Kaßner, Dr. S., Die Juden in der Bukowina. Wien, Löwit, 1917, 8.

Die glorreichen Siege an der Ostfront lenken in erhöhtem Maße die Aufmerksamkeit auf die Bukowina, die wegen ihres Völkerkonglomerates Kleinösterreich genannt wird. Mancherlei ist über sie geschrieben worden, aber es erhob sich keine einzige Stimme von werbender Kraft. Mit dem unglücklich geprägten Wort »Halbasien« wurde auch die Bukowina stigmatisiert. Ein jüngerer Sohn des blutgetränkten Buchenlandes, Dr. Kaßner, hat nun in einer kürzlich erschienenen Schrift: »Die Juden in der Bukowina« mit Erfolg den Versuch unternommen, in übersichtlicher und fesselnder Weise die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zustände dieser schönen Provinz darzulegen. Durch eine außerordentlich geschickte und fleißige Verwertung aller uns irgendwie auffindbaren geschichtlichen Quellen bietet er in dem ersten historischen Teil eigentlich ein Bild der Entwicklung der jüdischen Siedelungen im nahen Osten, in Galizien, in der Bukowina und in den angrenzenden Gebieten der Moldau und Rußlands, die eine noch am wenigsten gewürdigte Bedeutung für die Kultur-Entwicklung dieses Landes für sich in Anspruch nehmen können. Gleichwohl ist die geschichtliche und vollends die literar-geschichtliche Seite recht mager ausgefallen. So ist beispielsweise Czernowitz als die Wiege hebräischer Werke übersehen. Dies ist freilich nur zu begreiflich. Als der Verfasser in den Kultusrat der Judengemeinde der Landeshauptstadt gewählt wurde, bereitete er die Einsetzung einer historischen Kommission vor und begann selbst mit der mühevollen Sammlung des einschlägigen Materials[1]). Der

---

[1]) Es wäre in der Tat von Wichtigkeit, die zerstreuten Nachrichten, die über jene entlegenen Gegenden berichten, endlich zu sammeln und zu ordnen. In der einschlägigen jüdischen Literatur ist mir bisher nur in Venedig ein im Jahre 1663 in שאטץ, das heißt Suczawa, geborenes Knäblein begegnet. Er war der Sohn eines Vorbesitzers des wunderschönen 1398 in Pisa begonnen und 1405 in Perugia beendigten Pentateuch-Codex, der jetzt das Eigentum der Talmud-Thorah in Venedig ist. Dieser ungenannte Vorbesitzer führte offenbar ein unstätes Wanderleben. Sein ältester Sohn ist 1640 in Constantinopel, drei andere sind in Jassy (יאס) und der fünfte eben in Suczawa geboren. Eine Beschreibung der Handschrift gibt M. Lattes in seinen »Notizie e documenti de letteratura e storia giudaica (Padua 1879),

Krieg hat jedoch deren Fortsetzung vereitelt, und es ist sogar zweifelhaft, ob seine wertvollen Vorarbeiten überhaupt noch vorhanden sind.

Jedes Volk in der Bukowina hat seine besondere Geschichte. Die Juden in der Bukowina sind nach Kaßners Ansicht nicht erst im 14. Jahrhundert, sondern schon viel früher in diese Gegenden gekommen. Er nimmt an, daß sie Abkömmlinge der palästinensischen Juden seien, die nach der Zerstörung Jerusalems in das transalpinische Dazien, dem die Bukowina angehörte, eingewandert sind. Er glaubt, hierfür einen Beleg gefunden zu haben, dessen Richtigkeit zünftige Geschichtsschreiber kaum anfechten werden. »Wenn man die alte Geschichte der Moldau, deren Teil die Bukowina war, und der Walachei einem gründlichen Studium unterzieht, findet man einen Fingerzeig, woher die ersten Juden in diese Gegenden gekommen sind. Als das kriegerische Volk der Dazier — zur Zeit der Verweisung Ovids nach Tomi oder später — erstarkte und nachher unter ihrem mächtigen König Dezabalus die römischen Legionen hart bedrängte, war Rom sogar genötigt, den Frieden durch Tribut zu erkaufen. Damals sind zahlreiche palästinensische Juden in Dazien eingewandert«.

Reichlicher fließen die Quellen selbstverständlich seit der Angliederung der Bukowina an Österreich (1775). General Karl Freiherr von Enzenberg, der 1778 als Nachfolger des Generals Schlany die Verwaltung übernahm, erkannte die außerordentlich wichtige politische und wirtschaftliche Bedeutung der Juden für das Land. Sein Entwurf einer Städteordnung für die Bukowina erwähnt vier Bevölkerungsgruppen, die eine untrennbare Gemeinschaft bilden sollen: Moldauer, deutsche Ansiedler, Armenier und Juden. Es gab also kein Ghetto. Der Stadtrat sollte aus freier Wahl der Bürger aus obigen vier Völkergruppen, die Juden mit inbegriffen, hervorgehen. Kaßner weiß von einer interessanten jüdischen Sekte nach H. J. Biedermann zu berichten, deren Abkömmlinge noch heute in dem Buchenlande leben. Es sind dies die Abrahamiten, Anhänger einer Sekte, die scheinbar zum

---

S. 24 f. — טשאץ das. S. 25, Anm. 12 ist ein Druckfehler für שאטץ, wie Suczawa noch heute in hebr. geschriebenen Urkunden heißt. Wie die beiden Namensformen zusammen hängen, ist mir unbekannt. M. Br.

Christentum übergetreten war. Diese hatten durch die Leichtgläubigkeit, womit sie dem Oberhaupte des Geheimbundes, dessen Glieder sie waren — einem in Brünn verstorbenen Schwärmer oder Betrüger namens Frank[1]) — bares Geld vorstreckten und zu Offenbach selber ein ziemlich luxuriöses Leben führten, ihr Vermögen eingebüßt und waren nachher in die Bukowina gekommen, um sich finanziell zu erholen. Sie waren 50 Familien stark, schmolzen aber dann ganz zusammen und hielten sich bis auf eine zur römisch-katholischen Kirche. In ihren Nachkommen leben sie noch heute teils als Juden, teils als Christen.

Die starke Vermehrung und die Zerklüftung zwischen den einheimischen und den eingewanderten Juden bewirkten indessen, daß Enzenberg seine judenfreundliche Gesinnung bald änderte. Da die jüdischen Dorfrichter als Ortsobrigkeit »auch Christen zu ihren Untertanen haben« und die Juden »in keinem Lande so viele Freiheit und Herrlichkeit genießen«, beschloß er neue Ansiedlungen zu verbieten und nur die alten Judenfamilien zu dulden. In der Wiener Konferenz des Hofkriegsrates vom Jahre 1780 lag die Frage zur Beratung vor: Wie können die Juden in der Bukowina, die sich durch Einwanderung um das Doppelte vermehrt hatten, vermindert werden?« Es ist hochinteressant, daß eine vom General Enzenberg behufs Begutachtung der Exilierungen berufene Offizierskommission sich im Gegensatz zur engherzigen Auffassung der Zentralregierung stellte. Sie forderte, daß den Juden alle Berufszweige erschlossen werden, und wies nach, daß die Abschaffungen von Juden den modernen Staatsgrundsätzen widerspreche. Von den Ideen der Aufklärungsperioden getragen, wünschte sie Reformen für die Juden, da sonst »ihre Erziehung zu nützlichen Gliedern des Staates« — Worte des Kaisers — unmöglich und als »geschichtliche Ironie« erscheinen würde.

Im zweiten Teil der Schrift bespricht der Verfasser die jüdischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen der unmittelbaren Vergangenheit und der Gegenwart. Auch in diesem Teil befleißigt er sich einer großen Sorgfalt in der Aufdeckung

---

[1]) Die grundlegenden und nahezu erschöpfenden Untersuchungen von Graetz, Dubnow und Kraußhaar über Frank und die Frankisten scheinen dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein. M. Br.

des statistischen und publizistischen Materials und einer wohl tuenden Sachlichkeit. Dieser Teil bietet aber nicht nur den Juden der Bukowina wertvolle Aufschlüsse, sondern auch eine für jeden österreichischen Politiker beachtenswerte Darlegung von Verhältnissen, die die nationale Frage wie das Problem der nationalen Autonomie mit manchem Streiflicht erhellen.

Wien B. Münz.

May, R. E., Konfessionelle Militärstatistik. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1917.

Was auf organisatorischem Gebiete geleistet werden kann, hat das deutsche Volk in diesem Weltkriege gezeigt und die Bewunderung und Nachahmung selbst bei seinen Feinden hervorgerufen. Möglich war aber die Durchführung der Organisation nur dadurch, daß zahlreiche genaue Erhebungen die Unterlagen schufen, um am richtigen Ort und zur rechten Zeit den Hebel zur Beseitigung von Not- und Mißständen anzusetzen. Aber trotz der Ernährungsschwierigkeiten, trotz Einschränkungen des Verkehrs, trotz des Mangels an Heizmaterial, trotz aller wenig erfreulichen Begleitumstände, die ein so langer Krieg notwendig im Gefolge hat, und die unabwendbar sind und von dem Volke mit großer Geduld ertragen wurden, glaubten wir doch in einer heroischen Zeit zu leben. Deutsches Heldentum von heute hat niemals in der Welt seinesgleichen gehabt. Es wird in Leitartikeln, in Hymnen, in Gedichten und Liedern, in Erzählungen gepriesen. Es wird von bildenden Künstlern mit Meißel und Pinsel verherrlicht. Aber gerade die Partei, die angeblich die völkischste von Deutschland sein will, findet in der Blüte Kelch einen Wurm, und erst in kleinen Konventikeln, dann immer lauter erscholl ihr Ruf, daß die deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens ihren Verpflichtungen nicht nachkommen, daß sie, um es gradeheraus zu sagen, Drückeberger seien, sich reklamieren lassen und den Krieg von dem »sicheren Hafen der Heimat aus« mitmachen. Während des Krieges sollte nach dem bekannten Worte des Kaisers der Burgfrieden herrschen, aber der Krieg hat ihn überdauert, der Parteihaß züngelte wieder auf, und verdächtigende Vermutungen wurden von den Prätorianern, die sich nicht genug ihrer kaisertreuen Brust rühmen können, ausgestreut und führten schließlich zu der bekannten Verfügung des preußischen Kriegsministeriums vom 11. 10. 16, die den sachlichen Zweck verfolgte, sichere, zur eigenen Unterrichtung

des Kriegsministeriums bestimmte Unterlagen zu erhalten, um Klagen und Beschwerden über Versuche der Juden, sich dem Heeresdienst zu entziehen, nachprüfen und widerlegen zu können. Diese Anordnung hat die Frage nach dem Werte und der Bedeutung des Kreises der Angehörigen der einzelnen Konfessionen für die Vaterlandsverteidigung aufgerollt. In dem Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Ergänzungsheft XIII, stellt sich R. E. May die Aufgabe, nicht die jüdische Militärstatistik, sondern die konfessionelle Militärstatistik überhaupt zu bewerten. In seiner ruhigen, wissenschaftlichen Art kommt er zu dem Ergebnis, daß eine konfessionelle Militärstatistik allein niemals Aufschluß darüber geben kann, ob die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft in dem Umfange im Heere vertreten sind, wie es ihrer Zahl nach möglich wäre. May zeigt ganz zwingend, daß zwischen dem Prozentsatz einer Religionsgemeinschaft innerhalb der Gesamtbevölkerung und dem ihrer Angehörigen im Heere kein notwendiger Zusammenhang besteht. Hat eine Religionsgemeinschaft eine besonders niedrige Geburtenrate bei gleichzeitig niedriger Sterblichkeitsrate, dann ist ihr Altersaufbau so verschieden von demjenigen einer anderen Religionsgemeinschaft, daß ihr Prozentsatz in der Bevölkerung kein Maßstab mehr ist für den Prozentsatz, den sie im Heere ausmachen kann. Die Folge davon ist, daß die deutschen Juden wegen ihrer niedrigen Geburtenrate, ihrer städtischen Herkunft und wegen ihres fast gänzlichen Fehlens in landwirtschaftlichen Berufen auch nicht annähernd so stark im Kriegsheer vertreten sein können, wie in der Bevölkerung. Wenn man den Juden einen Vorwurf machen will aus ihrem niedrigen Anteil am Heere, dann muß man, wie May schlagend beweist, den gleichen Vorwurf der gesamten großstädtischen Bevölkerung und der ganzen wohlhabenden Bevölkerung des Reiches machen. Der deutsche Jude ist deutscher Kulturmensch und hat die Kinderzahl, die andere Deutsche seines Bildungsgrades und Einkommens auch haben. Zur Erhärtung der Tatsache, daß die Angehörigen des Judentums nicht immer eine geringere Militärtauglichkeit aufweisen als die übrigen Einwohner des Landes, weist May auf die russische Militärstatistik hin, die auch nach konfessionellen Gesichtspunkten aufgemacht ist. In Rußland sind dem Gebote der Bibel entsprechend die Familien sehr kinderreich, die Männer nüchtern, und beide Momente tragen dazu bei, daß der Prozentsatz der Juden im russischen Heere größer ist als ihr Anteil in der Bevölkerung, und daß die Militärtauglichkeit

der Juden größer ist als die der Gesamtbevölkerung. Die russische Militärstatistik hat vor der deutschen den Vorzug, daß sie sich auf das ganze Land bezieht. In Deutschland hat sich aber von der Militärstatistik Bayern ausgeschlossen, gerade das Land, in dem verhältnismäßig die meisten jüdisch Einjährig-Freiwilligen dienen, deshalb, weil in diesem süddeutschen Bundesstaat die Behandlung der verschiedenen Konfessionen eine gleichmäßigere ist und die jüdischen Militärpflichtigen von der Beförderung nicht ganz ausgeschlossen sind. Die bayrischen Juden sind aber nicht die einzigen, die bei der preußischen Militärstatistik fehlen. Je größer die Vorbedingungen für eine zeitweilige und dauernde Auswanderung bei den einzelnen Religionsgemeinschaften vorhanden sind, um so mehr sinkt der prozentuale Anteil der Militärpflichtigen, was nicht ohne Einfluß bei der Prozentzahl der Militärpflichtigen der jüdischen Bevölkerung ist, die auch infolge des Religionswechsels und der Mischehe stark dezimiert wird. Im Friedensheere mögen alle vorhergenannten Gründe die Rate der Militärpflichtigen bei den Juden ganz wesentlich herabdrücken, im Kriege, in dem die Ansprüche an die Tauglichkeit geringer sind, dürften sie nicht in demselben Maße vorwalten. Aber die Ansichten über die Verwendungsfähigkeiten der Stellungspflichtigen haben, wie May mit Recht betont, im Laufe der Zeiten eine Wandlung erfahren, der die Gruudzüge der preußischen konfessionellen Militärstatistik keine Rechnung tragen. Wenn man angesichts der vielseitigen Erfordernisse eines modernen Heeres ausschließlich den Grad der körperlichen Tauglichkeit als Maßstab für den Wert der Angehörigen einer Konfession in Betracht zieht, so scheint das verkehrt. May unterläßt nicht, durch treffende Beispiele die Bedeutung der Juden in der Riesenvolkswirtschaft ins rechte Licht zu setzen und ihr Organisationstalent hervorzuheben; ihre Berufsbildung bewirkt es, daß ohne irgendwelche Absichten der Bevorzugung sich unverhältnismäßig viele Juden in Stellungen hinter der Front befinden, zu denen man gesetzte und erfahrene gebildete Leute braucht. Für das ganze Wirtschaftsleben, das aufrecht zu erhalten eine besondere Aufgabe unserer Verwaltung und der Militärbehörde war, erschien es notwendig, die richtigen Männer an den richtigen Platz zu stellen, und daß hierbei grade unter den Juden mit die Geeignetsten gefunden wurden, kann ihnen nicht zur Schuld angerechnet werden, geschweige denn, daß ihnen noch daraus der Strick gedreht werden soll, sie verringern sich infolge des Aufenthalts in der Heimat absichtlich das Kriegsrisiko für sich. Da

ferner unter den Juden die Zahl der Selbständigen eine verhältnismäßig viel größere ist als bei den andern Gemeinschaften, so ergab sich die Notwendigkeit, um die wirtschaftliche Maschine in Bewegung zu halten und den wirtschaftlichen Zusammenbruch zu verhüten, sie in ihren Betrieben schalten und walten zu lassen, weshalb verhältnismäßig mehr Juden in der Heimat blieben als bei den Angehörigen anderer Konfessionen. Aus diesen Umständen heraus mag sich die kleinere Zahl der Gefallenen unter ihnen erklären; umgekehrt dürfte, infolge der geschäftlichen Aufregungen und Widerwärtigkeiten der Satz der Kranken, hauptsächlich der Nervenkranken, bei ihnen ein stärkerer sein, als bei der Gesamtbevölkerung. Mays Schlußbetrachtung klingt sehr versöhnlich aus. Er erinnert an die bekannte Anekdote, Goethe soll einmal auf den Streit, wer der größere von beiden sei, er oder Schiller, geantwortet haben: »Was streitet ihr darüber, freut euch, daß ihr zwei solche Kerle habt«. Und so möchte May auf die Frage, welche von den drei Konfessionen für die Vaterlandsverteidigung den größten Wert haben, antworten: Freut euch, daß ihr die drei Konfessionskreise habt, ihr habt sie alle drei nötig.

Die Tatsachen, die May vorbringt, sind geschickt zusammengestellt und den Fachmännern bekannt; aber ob seine Schrift die Gegner des Judentums entwaffnen wird, bezweifeln wir. Sie beklagen ja die Sonderstellung der Juden, ihre Tüchtigkeit und ihren Bildungshunger, und daß sie sich von dem anderen Volkskörper in ihrer Entwicklung, in die sie durch die Macht der Verhältnisse hineingedrängt sind, abheben. Mays Proklamierung des Burgfriedens unter den Konfessionen ist uns gewiß sympathisch, aber wir können nicht die Augen verschließen, wie sich die Dinge gegenwärtig gestalten; fast hat es den Anschein, als ob der Antisemitismus neue Blüten treibt. May hat Recht, daß jede Militärstatistik viele Fehlerquellen in sich schließt, geschweige erst eine spezielle Militärstatistik der Juden, aber schon die Vornahme einer solchen Statistik stärkt die Reihen der Judenfeinde, wenn auch ungewollt, und deshalb können wir nicht so freudig in die Zukunft blicken, wie der Verfasser.

Charlottenburg. Jul. Rotholz.

Süßmann, Arthur, Das Erfurter Judenbuch (1357—1407) [Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden, herausgegeben von Eugen Täubler, Fünfter Jahrgang 1914, Leipzig, Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H. 1915, S. 1—126]. —

Mit einem Gefühl tiefer Wehmut trete ich an die Besprechung der Arbeit von Arthur Süßmann heran. Gehört ja auch er zu den vielen deutschen Juden, die ihr Blut dem Vaterlande geopfert haben und den Heldentod für des deutschen Reiches Herrlichkeit gestorben sind. Wer Arthur Süßmann kannte, weiß, von welcher Lauterkeit sein Charakter war, von welcher schlichten Einfachheit sein Wesen, von welcher Liebe zum Glauben der Väter seine Persönlichkeit erfüllt war. Der wissenschaftliche Geist, der in ihm lebte, die Gediegenheit seiner Forschungsmethode, die Gründlichkeit seiner Arbeitsweise hätte der Geschichtswissenschaft noch manche Frucht geschenkt, wenn nicht ein unerbittliches Schicksal ihn vorzeitig hinweggerufen hätte. Er war der Besten einer in Israel!

Einleitend zu seiner Ausgabe, weist Süßmann darauf hin, daß das Erfurter Judenbuch nächst der Erfurter »Willkür« das älteste erhaltene Stadtbuch Erfurts ist. Die Zeit für die Abfassung ergibt sich unmittelbar aus den Einträgen; die Sprache des Buches ist noch die lateinische, doch kommen vereinzelte deutsche Worte und Sätze vor, besonders wenn die lateinische Formel fehlte. Sogar mitten in demselben Satz findet sich der Übergang vom Lateinischen zum Deutschen. 4 Gruppen von Eintragungen lassen sich in dem Buche feststellen: I. Hauszins, II. Geschoß und andere direkte Steuern, III. Bürgeraufnahmegebühren, IV. sonstige Einträge. Doch ist die Trennung der einzelnen Materien nicht immer streng durchgeführt. Es handelt sich also im Ganzen um ein Buch der städtischen Finanzverwaltung, vornehmlich um ein Grundbuch. Süßmann spricht die Vermutung aus, daß die ältere Bezeichnung des Buches nicht »liber Judeorum«, sondern Register gewesen ist, welcher Titel nach der Anlage des Buches auch nicht unmöglich erscheint.

Die Einrichtung des Buches geschah bei der dritten Niederlassung von Juden in der Stadt Erfurt im Jahre 1357. Diese Neusiedlung wurde von dem Rate in Verwaltung genommen und den beiden Kämmerern unterstellt. Die Besteuerung der Judenschaft war eine recht erhebliche, und Süßmann rechnet für einen bestimmten Fall aus, paß sie 36 Mal so hoch war als die der christlichen Bevölkerung. Die Parnassim, eine jüdische Behörde von 6 Personen, mußte den Rat bei der Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten unterstützen. Hauptsächlich beschäftigt sich das Judenbuch mit dem Hauszins, doch sind auch diese Angaben lückenhaft und der Verfasser muß von dem

Wiederaufbau der Judenstadt absehen. Über die Besitzverhältnisse aber ist der Aufschluß reichhaltiger. Hier ergeben sich kulturgeschichtlich wertvolle Fingerzeige. Man wohnte 2 bis 4 Jahre zur Miete und. wenn man sich sicherer fühlte, schloß man auch auf Lebenszeiten Mietsverträge ab. 2 Parteien bewohnten in der Regel ein Haus. Auch Namen der Häuser sind überliefert. Dieser Einleitung zu der Ausgabe fügt Süßmann noch eine sorgfältig gearbeitete Übersichtstabelle ein.

Die nun folgende Ausgabe selbst ist begleitet von einer Reihe von Fußnoten, die über die wichtigsten Fragen Aufschluß geben. Der Ausgabe folgt ein Register, das für die Wissenschaft die eigentliche Frucht der Arbeit darstellt; hier sind einmal alle jüdischen Eigennamen in ihren verschiedenen Fassungen aufzufinden, die ein Bild davon geben, wie die Namengebung während 50 Jahren in einer Gemeinde Deutschlands war, woraus wiederum sich Schlüsse für den allgemeinen Gebrauch ziehen lassen. Dann folgt ein Ortschaftenregister, das auf die Zuwanderung interessante Schlaglichter wirft. Besonders behandelt werden darauf Berufe und Titel.

Der zweite Hauptteil des Registers umfaßt die Stadt Erfurt, hier wird der Lokalforscher manches Material finden, aber ebenso auch der Kulturhistoriker.

Im dritten Hauptteil des Registers findet sich eine philologisch bedeutsame Zusammenstellung des Wortschatzes; mittelalterlich lateinische Philologie ebenso wie die deutsche wird an ihr nicht vorbeigehen können. — Damit schließt das Buch.

Wer immer über die Geschichte der Juden im 14. und 15. Jahrhundert zu schreiben haben wird, wird die Süßmannsche Ausgabe des Erfurter Judenbuches nicht unbeachtet lassen können. Reiches Material liegt in ihr zutage; hier weiter zu forschen, hat ein früher Tod dem Verfasser nicht erlaubt. Mitten aus fruchtbarem Schaffen gerissen, ist er für uns alle dahingegangen, und wenn die Wissenschaft ungestört durch Einfälle feindlicher Heere in Deutschland ihren Gang gehen, wenn der Forscher ungestört in Arbeitszimmer und Bibliothek schaffen darf, so verdankt sie das der eisernen Mauer der Soldaten, von denen einer auch Arthur Süßmann war, der seine Treue zum Vaterlande mit dem Tod besiegelt und gezeigt hat, daß er nicht nur die Feder, sondern auch das Schwert zu führen berufen war.

Dr. Willy Cohn (im Felde).

Wachstein, Bernhard Dr., Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, im Auftrage der historischen Kommission der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien bearbeitet. Mit 68 Textabbildungen und 24 Tafeln. 2. Teil 1696—1783. Wien u. Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917. XLIII u. 636 Seiten. gr. 8.

Taglicht, J. Dr., Nachlässe der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Finanz-, Wirtschafts- und Familiengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts herausgegeben und bearbeitet. VII. Band der Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1917, 8. XI u. 344 Seiten und 65 Seiten hebräischer Teil.

(Schluß).

b) Zu Taglichts Nachlässen, soweit nicht schon bei W. berücksichtigt. S. 5: Lazarus Isaak Wallach aus Wien 1729 zur Messe. S. 72 und 178: Abraham Moses Wallach lebte in Hamburg. S. 77: Salomon Moses Aub ist der Bruder von Samson Aub. Gumperz Emanuel Beer = Oppenheimer in Frankfurt am Main, s. Gesch. d. Fam. Gomperz, S. 261. S. 78: Statt Hoff = Stadtamhof bei Regensburg. S. 87: Nicht Oberinnheim, sondern Oberehnheim. Jakob Feustel von dort 1743—45 zur Messe, wohl identisch mit Jakob Weyl. S. 88: Der Mann der Ritsche Sinzheim hieß Loeb Baruch Weinheim. Meyer Weinheim S. 276 ist dessen Sohn und Schwiegersohn von Philipp Hirschl; s. Gomperz S. 218. S. 89: Josef Dresden = Josef Jonas Meyer Dresden, S. 100. S. 105: Über Samuel Schotten s. mein Jubiläum des ersten Talmuddrucks in dieser Monatsschrift 1898, S. 135 f. S. 112: Koppel Frankl, wohl der in Fürth. Salomon Gumperz in Nürnberg muß Fürth bei Nürnberg heißen; desgl. S. 136 bei Gabriel Frankel. Über Gumpertz und Reutlinger s. Gomperz S. 339. S. 115: Mörlin, Frauenname = Merlin Lemle Wiener. S. 123: Serf = Cerf (cervus) Hirschel. Eva Wertheimberin wie ihre Schwester verh. Gosdorf in Fürth, s. S. 312. S. 125: Rechle Mandlin = Regina Mandl S. 187. S. 127: Gerson Daniel Oppenheimer ist kein Sohn des Daniel Moses O.; in Acta-Dresden heißt er Gerson David O. und erhält mit Isaak Nathan O. zusammen als »die Oppenheimerischen Hoffaktoren« 1730 einen sächsischen Freipaß auf ein Jahr. S. 128: Süßmann Moses in Bamberg 1730 zur

Messe. Moses und Beer Löw Isaac in Erfurt sind die Kanns aus Frankfurt am Main. S. 130: Über Ascher Ephraim und seine Frau Sara s. oben zu W., S. 248 und hier in Anm. 6 zu verbessern. Ascher Ephraim ist identisch mit Marx Feidel S. 311; er ist nämlich Ascher b. Ephraim b. Mordechai b. Wolff Veitel. S. 135: Gerson Löw Michelstätter aus Nikolsburg, ebenso S. 160 Aron Michelstätter und S. 280 Abraham Michelstätter aus Nikolsburg; vgl. über sie oben zu W. S. 302. S. 136: Meyer Mendel Michel aus Schmalkalden 1745 zur Messe; Isaak Meyer Schmalkalden in Mainz s. Salfeld, Bilder aus d. Verg. d. jüd. G. Mainz, 1903. S. 57: Gabriel David Fränkel mit seinen Brüdern Samuel und Aron aus Fürth, Meßgäste. Gumbel Beer in Frankfurt = Oppenheimer, s. Gomperz S. 261. Über Lea Eskeles und Moses Berliner s. oben zu W., S. 366. S. 141: Marcus Coha = Mordechai Eleasar Coim (Coën) aus Amsterdam 1751—52 zur Messe. Pinkus Schlesinger (auch S. 144) nicht aus Fürth, sondern aus Frankfurt an der Oder, ständiger Meßgast. S. 147: Salomon Berend Gomperz = Salomon Bendit Gomperz, s. Gomperz, S. 392. S. 150: Wolf Elias Salomon aus Hamburg, 1744 zur Messe. S. 151: Samuel Schulhoff aus Amsterdam, 1737 zur Messe. S. 154: Ob Hirschl Marx in No. 79 mit dem in No. 80 identisch, erscheint fraglich, da 1730 und 33 ein Hirschl Marx aus Wien zur Messe ist. Eine in No. 80 nicht genannte Tochter s. oben zu W., S. 230. S. 156: Michel Alexander 1717 von Wien aus zur Messe. S. 157: Bibrukh wohl = Biberach. S. 160: Assur Levi Delbanco 1734—35 von Hamburg aus zur Messe. S. 162: Baruch Schlesinger aus Kremsier 1735—40 zur Messe, Aron Schlesinger aus Nikolsburg 1726, Moses Schlesinger 1734 und Hirschel Schlesinger 1729 aus Wien. Gabriel Fränkl ist 1735 noch zur Messe, seine Witwe kann also nicht lange in zweiter Ehe mit Moses Broda verheiratet gewesen sein. S. 166: Die Familie Pick aus Breslau häufig in den Meßlisten. S. 168: Die Altersangabe über Moses Gomperz ist nicht richtig; sie muß nach der S. 167 und W., S. 529 angegebenen korrigiert werden. Elias Schlesinger aus Eisenstadt und Sohn Nathan sind Meßgäste. S. 172: Ettingen = Öttingen. Gottfried Schweinburger aus Nikolsburg 1753, Wolf Schweinburger 1730 zur Messe. S. 174: Berend Ruben Gumperz = Benedikt wie S. 173. S. 177: Selig Rosenberg aus Prag in den Jahren 1708—16 zur Messe. S. 189

No. 134: Isac Löw 1734 als Diener des Moses Weißweiler von Wien aus zur Messe. S. 190: Loeb Preisach 1762—63 von Saslaw aus zur Messe; sein Vater Wolf s. S. 193 und 242 und oben zu W., S. 473. S. 191: Über Abraham Oppenheimer aus Eger s. oben zu W., S. 234; über Dobruschka s. oben zu W., S. 326. S. 194: Loebel Kirschner aus Prag Meßgast. S. 200: Familie Zadok in Prag mehrfache Meßgäste. S. 209: Schnurmacher, Familienname in Prag, auf der Messe vertreten. S. 213: Ein Samuel Mannheimer 1718 von Nikolsburg aus zur Messe als Begleiter des Berl Goldschmidt. S. 227: Baruch Salomon 1752—59 Meßgast. S. 228: Marcus Jacob 1721 von Wien aus, David Loebl 1754 und 59, Löbel Josef 1752, 58, 59 Meßgäste. Daselbst zur Familie Popper und dem zitierten Aufsatz von Samuel Krauß über Joachim v. Popper ist zu ergänzen: Der Vater Joachims, Wolf Popper aus Bresnitz, besucht 1722—38 und 52 noch die Messe, Joachim 1743 von Parschnitz, 1744 von Prag, 1752 von Bresnitz aus. Auch andere Mitglieder der Familie sind zur Messe, vor allem ein älterer Joachim Breschnitzer aus Prag, wohl der Großvater, nach dem Joachim heißt, und der bis 1728 Meßgast ist. S. 231: Baer Schefftelis aus Prag und sein Sohn Wolf häufige Meßgäste, ebenso Samuel Löbl. S. 232: Desgleichen David Welsch mit Familie, Jakob Jerusalem mit Familie, Hirschel Moses Liebeschütz, Wolf Bermann Fraenkel (nicht Frenzel), Salomon Schefteles, sämtlich aus Prag. S. 234: Mendel Loeb aus Tachau zur Messe. S. 240: Salomon Selckes, wohl identisch mit S. 296, ist 1747 von Wien aus zur Messe. S. 241: David Mendl Treiteur, wohl Sohn von Emanuel Moses Treiteur, S. 242. S. 276: R. Michael Oppenheimer in Frankfurt am Main s. Horovitz No. 2749, starb 1752, war also, wenn die Jahreszahl stimmt, schon verstorben, als Sinzheim das Testament abfaßte. Issachar Bär Oppenheim b. Michel, erst Klausrabbiner, dann Gemeinderabbiner von Paderborn, der 1752 Sulzbacher Drucke approbiert (s. Weinberg, hebr. Druckereien in Sulzbach, S. 132 und 133), mag wohl sein Sohn sein. S. 250: Über Michelstädter s. oben zu W., S. 302. S. 310: Von Braunschweig aus sind zur Messe: Baer Oppenheimer 1762, Baer Isak 1752 (ein Oppenheimer oder ein Kann), Wolf Isaak Oppenheim 1764, Nathan Baer Isaak (= Kann) 1749, 56, 63. S. 311: Ergänzungen zu R. Hirsch Oppenheimer s. oben zu W., S. 248.

S. 312: Fromit in der Kann ist nach S. 131 Frau des Levi Marcus. Ihre Schwester N. ist Sara, Frau Moses Detmold, gest. 1773 (Gronemann, S. 82). S. 313: Gütle Oppenheimer ist offenbar die zweite Frau des von Dietz S. 290 genannten Michel Josef Speyer zur silbernen Kanne. S. 323: Register Gumperz: Loeb Benedict S. 98 ist ein anderer als der S. 190 und 191; s. Familie Gomperz, S. 365 und 392.

Nürnberg. M. Freudenthal.

Hier noch einige kurze Bemerkungen zu Wachsteins vortrefflichem Inschriftenwerke:

1. Zu I, S. 2, Nr. 2. Alle chronologischen Schwierigkeiten lösen sich, wenn man von Zl. 11 an liest: נפטר יום ד׳ שנת שבו מונים, פרשת נח איש צדיק תמים. Dann st. Mose b. Simson am Mittwoch, פ׳ נח, am 28. Tischri 308 (שבו), d. i. am 12. Oktober 1547. Auch der Text gibt dann einen leidlichen Sinn, was bei der LA. שבי = 312 kaum der Fall ist. Löwensteins Vorschlag (II, 370) ist unannehmbar. Denn der 5. Oktober 1551 war Montag פ׳ לך לך, und nicht Mittwoch, פ׳ נח.

2. Zu I, S. 44, Nr. 50. Alle Anstöße fallen fort durch die Erkenntnis, daß der Vf. der Grabschrift den Namen des Verstorbenen, den er auch sonst mannigfach ausdeutet, als Chronostich benutzen wollte. Es starb also Schalom Auerbach am Montag, 9. Elul 376 (שלום) oder am 22. August 1616.

3. Zu I, S. 142, Nr. 183. In der Handschrift Stern ist wahrscheinl. ז׳ nur ein Schreibfehler für ו׳, der ein Dienstag war. Channa Oettingen st. demnach Di, 17. Thammus 392, d. h. am 6. Juli 1732.

4. Zu I, S 219, vgl. II, 568. Der Glogauer Rabbiner R. Abigedor b. Schneor Caro hatte außer dem Dyhernfurther Korrektor noch einen zweiten gelehrten Schwiegersohn, den R. Schneor Phöbus b. Jacob, den Verf. des durch gediegene Knappheit ausgezeichneten und sehr beliebten Mischnah-Kommentars מלא כף נחת, der von 1732 an sehr häufig aufgelegt worden ist. Vielleicht war R. Abigedors Tochter Sarah saine Frau. Ob der anderweitig bekannte Kabbalist R. Elieser wirklich deren Bruder gewesen ist (Kaufmann, Letzte Vertr. S. 185), lasse ich dahingestellt sein.

5. Zu I, S. 236, Nr. 306. Die Zl. 10 der Inschrift muß vielleicht lauten: ה' ב' אדר שני תחיל', d. h. Donnerstag, 2. Adar II 418 (= תח״י לפ״ק), also Donnerstag, 7. März 1658.

6. Zu II, S. 148. Abraham Helens Schwiegervater R. Baruch Karpeles st. in Glogau am 31. Oktober 1714.

7. Zu II, S. 192 ff. Eisik Präger, der Schwiegervater R. Jechiels, des Vfs., des Midrasch-Kommentars נור הקדש, st. am 2. Ijar 491, d. i. am 8. Mai 1731, vgl. meine Gesch. der Juden in Schlesien, S. 257. M. Brann.

Nachtrag zu R. Juda Mehler II.

Seit Veröffentlichung meines Aufsatzes unter obigem Titel in vorliegendem Jahrgang p. 285 ff. sind mir noch folgende Literaturnachweise zu Gesicht gekommen: In dem selten gewordenen שוף מאמר מרדכי von Mordechai Halberstadt (Brünn 1790), einem Buche, das interessante Gutachten, sowie vielfache literarhistorische Notizen und Hinweise auf zeitgenössische Rabbiner enthält, stehen verschiedene RGA. von Juda Mehler II; vgl. das. No. 11, 59 u. a. — Das. p. 72a wird u. A. hervorgehoben, daß J. M. trotz Erblindung scharfen Verstand und klaren geistigen Blick besaß (woraus zu schließen wäre, daß er schon ums Jahr 1742, also 9 Jahre vor seinem Ableben, des Augenlichts beraubt war). Zu p. 287 sei noch ein Gutachten nachgetragen, das in ס' קריף חנה No. 25 sich vorfindet; an der gleichen Stelle ist auch eine Begutachtung des Hamburger Rabbiners Jecheskel zu finden, der sich in sehr ehrenden Ausdrücken über J. M. äußert. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die codd. 1606 und 1607 der Bibliothek Günzburg in Petersburg RGA. von J. M. enthalten.

L. Löwenstein.

Bitte!

Der Verleger meines **Aramäisch-neuhebräischen Wörterbuches,** Herr J. Kauffmann in Frankfurt a. M., teilt mir mit, daß eine neue Auflage in Angriff genommen werden solle. Deshalb richte ich an alle diejenigen, welche in meinem Buche Irrungen und Lücken bemerkten, die ergebene Bitte, mir sie freundlichst mitteilen zu wollen. Nur durch das Zusammenwirken vieler kann hier Gutes entstehen.

Greifswald, Wollweberstr. 4. **Geh. Kons.-Rat Prof. Dalman.**

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

BINDING SECT. MAY 14 1974

DS
101
M6
Hg.62

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY